This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

38.

501.

Christliche

Polemik.

Von

Dr. Karl Heinrich Sack,
ordentlichem Professor der Theologie an der Universität zu Bonn,
Mitgliede der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1838.

501.

Herrn

Konsistorialrath und Professor

Dr. Lücke

in Göttingen.

Nimm, mein theurer Freund, dieses Buch als Dir besonders dargebracht mit Liebe und Nachsicht auf. Gerade Dir weihe ich es mit Freude und Vertrauen, weil Du zu den Wenigen gehörst, von denen ich weiß, daß sie der Idee einer solchen Arbeit geneigt sind, und weil unser Austausch über diese und verwandte Gegenstände in die erste Zeit unseres gemeinschaftlichen akademischen Wirkens hier in unsrem Bonn fällt, eine Zeit, die außerdem für mich so reich war an Proben Deiner Liebe und Freundschaft. Nun schon zehn Jahre von einander getrennt hat sich wohl Vieles in uns verschieden gestaltet, und wie ich von Dir weder fordere noch erwarte, daß Du auch nur allem Wichtigeren in dieser Gabe beistimmen werdest: so

so oft ohne feste Prinzipien geübt wird, auf wie wenig sicheren und auch nur innerhalb einer jeden Partei anerkannten gemeinsamen Grundlagen oftmals die eine Partei der anderen entgegentritt, vielweniger daß alle würdige Parteien sich über die Verwerflichkeit gewisser Grundirrthümer verständigt hätten, und andererseits wie das, was nach meiner Ueberzeugung entschiedener Irrthum ist, nicht mehr blos fragmentarisch und frivol, sondern anständig und in seiner Art verständig, (ähnlich dem einstigen Verhalten des Arianismus und Socinianismus) oft mit großer subjektiver und literärischer Sicherheit, als verstehe sich die Sache gerade so schon von selbst, sich auszusprechen pflegt. Dieser Zustand der Dinge schien es mir zu bestätigen, daß es, vermöge eines eigentlich theologischen Verfahrens, eine Disziplin geben müsse, die die Grundprinzipien der Widerlegung alles Irrthums in der Kirche enthält.

Die hier dargebotene Polemik weicht jedoch ganz von dem fast blos dogmatischen Standpunkte der älteren Lehr- und Handbücher über diese Disziplin ab, indem sie nicht einzelne dogmatische Irrthümer als solche zu widerlegen strebt, sondern die gemeinsame Wurzel alles in der christlichen Kirche als solcher möglichen Irrthums aufzufinden, und dann aus derselben diejenigen Hauptformen abzuleiten sucht, die sich, nach

der Natur der Sache und gemäß dem irdiſchen Zuſtande der Kirche, mit Nothwendigkeit aus jener Wurzel entwickeln, und ſich deshalb zu aller Zeit in der Kirche finden und finden werden bis zu ihrer Vollendung. Von einem ſich an die Reſultate der Apologetik anlehnenden Standpunkte aus ſuchte ich eine theologiſche Erkenntniß des ganzen Gebietes der kirchlichen Irrthümer zu gewinnen, vermittelſt welcher alle über die Subſtanz des chriſtlichen Glaubens und die Grundlagen der Kirche theologiſch Einigen auch über gewiſſe Hauptgeſichtspunkte für die Auffaſſung des Kampfs zwiſchen Wahrheit und Irrthum ſich verſtändigen könnten, wie verſchieden ſie die einzelne Erſcheinung, ob ſie Irrthum ſei oder nicht, auch dann noch beurtheilen möchten.

Es wird wahrſcheinlich an ſolchen nicht fehlen, die die ganze Idee verwerfen, und behaupten, alle Polemik müſſe, wie auch die Apologetik, in der ſyſtematiſchen Theologie, namentlich in der Dogmatik, enthalten ſein und in dieſer aufgehen. Allein ſolange ſie nicht (und zwar nicht blos durch Verſicherungen, ſondern durch die That) dargethan haben (und ich bin gewiß, ſie können es nie), daß in der Dogmatik der geſetzmäßige Ort gegeben ſei für die Begreifung jeder Hauptform des nicht blos theologiſch-dogmatiſchen,

ſondern allgemein kirchlichen Irrthums, und zwar mit der ganzen Beziehung auf das Innere der Gemüthsrichtungen und das Mannichfaltige der Erſcheinungen, welche das theologiſche Bedürfniß erheiſcht: ſolange werden ſie den Begriff der Polemik nicht beſeitigen können.

Auch diejenigen, welche von einem beſtimmten ſymboliſch-dogmatiſchen Lehrgebäude aus die Grundgedanken meiner Schrift angreifen möchten, werden, wie ich glaube, auf dieſem Wege nicht Recht behalten. Denn da ich hier nicht auf ſymboliſch-dogmatiſchem Boden ſtehe, vielmehr behaupte, um auf dieſem theologiſch feſt zu ſtehen, müſſe man erſt durch eine theologiſche Diſziplin vom kirchlichen Irrthume ſich die Gewißheit verſchafft haben, daß nicht ein ſolcher in die Vorausſetzungen eines ſymboliſch-dogmatiſchen Lehrgebäudes mit aufgenommen ſei: ſo würden Angriffe dieſer Art meine Sätze kaum treffen, vielmehr immer die Vorausſetzung erlaubt ſein, irgend eine Seite des kirchlichen Irrthums ſei von den Angreifenden ſelbſt nicht hinlänglich überwunden.

Allein man meine nicht, daß, weil ich mich in den angegebenen Beziehungen für weniger angreifbar halte, ich verkenne, wie manche offene Punkte es gewiß auch in meiner Feſtung geben werde, wie ſehr

ich mich auch bemüht habe, nach den beſten Methoden der theologiſchen Fortifikazion zu arbeiten; womit denn doch nicht geſagt iſt, daß die Feſtung zuletzt müſſe übergeben werden. Die exegetiſchen, die ſpekulativ-pſychologiſchen und die ethiſch-hiſtoriſchen Elemente meines Verſuchs ſind es, auf deren mehrer oder mindrer Richtigkeit die Haltbarkeit des Ganzen beruht. Ob ich mich geſetzmäßig an ein geſichertes apologetiſches Reſultat angelehnt (eine Frage, die auch wieder ohne Rückblick auf den Stand der Apologetik nicht zu beantworten iſt), ob es mir gelungen ſei, das gemeinſame Weſen des kirchlichen Irrthums zu erkennen, und die wirklichen Hauptformen deſſelben ſachgemäß zu ſcheiden und zu verknüpfen, und ob ich das Eigenthümliche einer jeden richtig bis zu ihren nothwendigen Folgerungen geführt, ob ich endlich an entſcheidenden Punkten die Schriftausſprüche treffend und gründlich geltend gemacht habe: darauf wird es ankommen, und in Bezug auf dieſe Fragen werde ich vielleicht manchem gerechten Tadel nichts oder wenig entgegenſetzen können. Aber diejenigen, welche mit Gründlichkeit auf dieſe Gegenſtände eingehen wollen, werden auch gewiß gerade die Billigſten ſein, denn ihnen wird nicht nur die Bedeutſamkeit der ganzen Aufgabe vor Augen ſtehen, ſondern ſie werden auch einſehen, welche Fülle

von Schwierigkeiten in dem Anbau eines theils verwüsteten, theils wildüberwachsenen Feldes, in der stillschweigenden Beseitigung von Veraltetem, in der Verknüpfung von Mannichfaltigem, in der Herbeiziehung neuen Stoffes und in so vielem Verwandten zu überwinden waren, und eben dies wird sie nachsichtiger stimmen.

So denke ich auch nicht, daß man sich über den Ton des Ganzen wird beschweren können. Eine Polemik muß freilich polemisch sein, aber sie muß auch (und darnach habe ich wenigstens redlich gestrebt) dahin wirken, daß der Ton der in der Kirche immer nothwendigen praktischen Polemik verbessert werde, damit auch im Streite theologische Besonnenheit und Haltung sei. Es hat mich selbst auf Augenblicke befremdet, daß ich sogar einige Männer von nie zu verkennender geistiger Größe als Chorführer oder Theilnehmer eines kirchlichen Irrthums hingestellt habe. Aber jeder wird einsehen, daß gerade meine Methode, den kirchlichen Irrthum bis an das geistige und Gemüthsgebiet zu verfolgen, wo er sich mit dem Irrthum überhaupt und mit der Sünde berührt, mich nothwendig auch zu Heroen führen mußte, in denen die bedeutendste Werkstäte des Wahren und des Falschen in der Menschheit ist, ohne daß daraus folgt, daß

sie des Letzten sich überhaupt oder in höherem Maaße bewußt gewesen wären. Und dann, der Wahrheit Christi und des Evangeliums gegenüber gilt nicht Vornehm und Gering, nicht Geistreich und Blöde. Es giebt eine Größe, die über dieser so oft vergötterten Größe des Genius hoch und ewig steht. Das ist eben dieselbe, die sich herablassend in der Tiefe zeigt, und nur von denen erkannt wird, die sich freiwillig niedrig finden lassen. Aehnliches gilt in Ansehung jener großen Abtheilung der Kirche, die man von gewissen Seiten angreifen kann und muß, und dabei doch zu ihr, als einer Gemeinschaft von Christen, innigere Liebe tragen kann als die, welche sie entweder gleichgültig in Allem unangetastet lassen, oder ihre zeitliche Form für vollkommen erklären.

Jeder, welcher mein Buch im Zusammenhange lieset (und es kann und will nur in diesem verstanden sein, gerade weil die Bestreitung des einen Irrthums die des anderen theils verstärkt, theils mildert, theils überhaupt erst in's gemeinsame Licht setzt), wird inne werden, daß die Anerkennung einerseits des göttlichen Worts in seiner der menschlichen Entwickelung unüberwindlichen, göttlicher Weisheit vollen, Objektivität, und andererseits der Kirche als der realen, unzerstörbaren, von innen aus zur gesunden und reinen Selbstäuße-

rung ſtrebenden Gemeinſchaft der Glaubenden die beiden Grundgedanken ſind, um die ſich das Ganze bewegt, und an denen es ſich hält. Und ſoviel in dieſen Gedanken Wahrheit und Leben iſt: ſoviel, darauf vertraue ich und darum bitte ich, wird der Gott aller Gnade auch dieſe Arbeit geſegnet ſein laſſen.

Bonn, den 8ten December 1837.

Der Verfaſſer.

Inhaltsanzeige.

Seite

Einleitung. . . . . 1—34

1. Begriff der Polemik. 2. Quellen der Polemik. 3. Verhältniß zu den übrigen theologischen Disziplinen. 4. Form der Polemik. 5. Literatur der Polemik.

Allgemeine Polemik. . . . . 35—64

Erstes Kapitel. Vom kirchlichen Irrthum überhaupt. . . . . 35—53

1. Vom Wesen des kirchlichen Irrthums. 2. Von der Entstehung des kirchlichen Irrthums. 3. Von der Wirkung des kirchlichen Irrthums.

Zweites Kapitel. Von der Bestreitung des kirchlichen Irrthums. . . . . 53—64

1. Von der Nothwendigkeit dieser Bestreitung. 2. Von denen, die zu dieser Bestreitung berufen sind. 3. Von den Hauptformen der Bestreitung.

Seite

Besondere Polemik. . . . . 65—364

Erster Abschnitt. Vom Indifferentismus. . 65—110

1. Wesen des Indifferentismus. 2. Geschichtliches Hervortreten des Indifferentismus. 3. Hauptformen desselben.

Erstes Kapitel. Vom Naturalismus. . . 74—100

1. Unterschied des Naturalismus in der Kirche vom antichristlichen. 2. Wesen des Naturalismus. 3. Indifferentismus des Naturalismus gegen Wunder, Geheimnisse und heilige Schriften. 4. Naturalistische Lehre von Christus.

Zweites Kapitel. Vom Mythologismus 100—110

1. Wesen des Mythologismus. 2. Ansicht des Mythologismus von der Offenbarung und Erlösung.

Zweiter Abschnitt. Vom Literalismus. . 111—161

Wesen des Literalismus. 2. Geschichtliche Entwickelung des Literalismus. 3. Hauptformen desselben.

Erstes Kapitel. Vom Ergismus. . . . 117—133

1. Wesen des Ergismus. 2. Lehre des Ergismus vom Glauben. 3. Begünstigung gewisser Werke im Ergismus.

Zweites Kapitel. Vom Orthodoxismus. 134—161

1. Wesen des Orthodoxismus. 2. Falsche Vorstellung des Orthodoxismus vom Verhältnisse der Schrift zu den kirchlichen Bekenntnißschriften. 3. Einzelne Auffassungsweisen des Orthodoxismus.

Seite

Dritter Abschnitt. Vom Spiritualismus. 162—281

1. Wesen des Spiritualismus. 2. Geschichtliches Hervortreten des Spiritualismus. 3. Hauptformen desselben.

Erstes Kapitel. Vom Razionalismus. . 168—249

1. Wesen des Razionalismus. 2. Verhalten des Razionalismus gegen das Wort Christi. 3. Leugnung der Erbsünde. 4. Leugnung der Gottheit Christi und der objektiven Versöhnung. 5. Der Razionalismus untergräbt die kirchliche Gemeinschaft.

Zweites Kapitel. Vom Gnostizismus. 249—281

1. Wesen des Gnostizismus. 2. Falscher Begriff des christlichen Geisteslebens im Gnostizismus. 3. Die Erlösung im Gnostizismus nur Selstentwickelung der Welt.

Vierter Abschnitt. Vom Separatismus. 282—316

1. Wesen und geschichtliche Erscheinung des Separatismus. 2. Hauptformen desselben.

Erstes Kapitel. Vom Mystizismus. . 283—303

1. Wesen des Mystizismus. 2. Verhältniß des Mystizismus zum Ansehn der h. Schrift. 3. Sittliche Verirrungen des Mystizismus.

Zweites Kapitel. Vom Pietismus. . 304—316

1. Wesen des Pietismus. 2. Falsche Auffassung des Verhältnisses der Frömmigkeit zum Glauben. 3. Beengender Karakter der Gemeinschaft im Pietismus.

Fünfter Abschnitt. Vom Theokratismus. 317—364

1. Wesen und geschichtliche Erscheinung des Theokratismus. 2. Hauptformen desselben.

Seit

Erſtes Kapitel. Vom Hierarchismus. . 320—34

1. Weſen des Hierarchismus. 2. Lehre von einem zu wiederholenden Opfer. 3. Vermiſchung kirchlicher und göttlicher Strafen.

Zweites Kapitel. Vom Cäſareopapismus. . . . . 345—36

1. Weſen des Cäſareopapismus. 2. Er hemmt die Entwickelung der kirchlichen Verfaſſung. 3. Er lähmt die Hauptthätigkeiten der Kirche.

Regiſter. 36

Christliche Polemik.

Einleitung.

§. 1.

Die Polemik ist derjenige Theil der philosophisch-kritischen Theologie, welcher die den christlichen Glauben gefährdenden und die Reinheit der christlichen Kirche trübenden Irrthümer nach ihrem Wesen und Zusammenhange erkennen und widerlegen lehrt.

Es könnte scheinen, als wenn der Untergang der alten Polemik ein so gerechter Erfolg des Bestrebens, eine Wissenschaft des theologischen Streits aufzustellen, gewesen wäre, daß an eine Wiedererweckung dieser Disziplin nicht zu denken sei. Ginge man dabei von dem Grundsatze aus, daß die lebhafte Erneuerung theologischer Streitigkeiten in unseren Tagen schlechthin ein Uebel sei: so würde schon die Idee, diesem Uebel eine wissenschaftliche Grundlage und Rückhalt zu geben, als ein Unrecht angesehen werden, welches man dem besseren theologischen Zeitgeiste anthue. Allein was das Erste betrifft: so müßte, um es zu behaupten, erst der Beweis geführt sein, daß der Verfall und das fast plötzliche Aufhören der alten Polemik lediglich in der Schlechtigkeit dieser Form, und nicht wenigstens mit in dem verminderten Interesse an der gegen den Irrthum zu vertheidi-

genden Wahrheit seinen Grund hätte. Da nun aber seit dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts beides eintrat, Aufhören der Polemik und Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit der christlichen Religion: so ist jener Beweis nicht zu führen, vielmehr ergiebt sich daraus ein hinreichender Grund, das Verschwinden der alten Polemik zu verstehen, auch ohne den innern Unwerth einer solchen theologischen Disziplin vorauszusetzen. Noch oberflächlicher wäre die Verwerfung derselben aus dem Grunde der gegenwärtigen Erneuerung theologischer Streitigkeiten. Denn da das Aufhören des theologischen Streits nur denkbar wäre entweder unter Voraussetzung einer gänzlichen Gleichgültigkeit der Kirche gegen die sie selbst gefährdenden und verunreinigenden Irrthümer, oder einer vollendeten Verklärung derselben durch das Licht der göttlichen Wahrheit: so müssen die, welche nicht behaupten, daß die letzte vorhanden sei, sich herzlich freuen, daß wieder Streit vorhanden ist, aus welchem Grunde der theologische Zustand unserer Zeit ohne Zweifel vorzüglicher ist als der im Anfange des Jahrhunderts. Wo aber eine Richtung dieser Art in lebendiger Bewegung ist: da ist es wünschenswerth, daß sie in der Wissenschaft die letzten Gründe und Zwecke ihres Handelns ausgedruckt finde. Die richtigen Grundsätze alles kirchlichen Handelns wie die Gründe alles kirchlichen Lebens soll die Theologie darstellen. Gäbe es also keine besondere Disziplin derselben, welche die Grundsätze des theologisch-kirchlichen Streitens enthielte: so müßte in irgend einem anderen Zweige der Theologie der Ort nachgewiesen werden, an welchem eine vollständige Belehrung über das Verhältniß des Irrthums zum Leben der Kirche enthalten wäre. Findet sich aber dieser Ort weder in der Apologetik, noch in der systematischen und praktischen Theologie: so ist schon deshalb zu erwarten, daß die Polemik als eigne Disziplin dazusein vollkommen Recht habe.

Der Begriff der Polemik kann sich aber erst positiv ergeben, wenn wir ihn aus dem Begriffe der Theologie

selbst entwickeln. Die Theologie ist die begriffliche Selbstverständigung des christlichen Glaubens innerhalb der Kirche zur Vervollkommnung ihres geistigen Verkehrs. Die erste Aufgabe der Theologie ist, das Wesen des christlichen Glaubens in solcher Weise zu erfassen, daß das Zufällige davon unterschieden, und für die Bearbeitung des realen empirischen Stoffs, der in der Kirche zum Wissen kommt, Gesichtspunkte und Grundsätze gewonnen werden. Dies ist der Begriff der philosophischen Theologie, der dieser Name deshalb zukommt, weil sie auf dem Wege einer vom christlichen Glauben an Gott selbst ausgehenden philosophischen Unterscheidung des Aeußeren und Inneren sich das Wesen jenes Glaubens begrifflich klar macht. Die Natur der Kirche, in welcher allein der christliche Glaube ein wirkliches Wesen und Leben hat, bringt es aber mit sich, daß dieses philosophisch-kritische Verfahren eine positive und eine negative Seite hat, obwohl beides an seiner Stelle nur überwiegend sein kann. Es kommt zuerst darauf an, die innere Wahrheit, das wahrhaft göttliche Wesen der christlichen Religion in seinem Zusammenhange mit der menschlichen Natur und der gesammten Religionsgeschichte, in Grundbegriffen und Hauptthatsachen darzustellen und zu erweisen: dies ist die Aufgabe der Apologetik. Da aber der christliche Glaube nur in dem Maaße zu einer klaren Selbstverständigung kommen kann, als er sich der Irrthümer zu entledigen sucht, die ihm daher ankleben, daß er nur in der Kirche, niemals außer ihr, wirklich vorhanden ist, und die Kirche eine zwar göttlich gegründete, heilige, aber, wegen ihrer zeitlich menschlichen Seite, noch mit Sünde und Irrthum behaftete Gemeinschaft ist: so ist die zweite Aufgabe der philosophischen Theologie, den in der Kirche befindlichen Irrthum nach seinem Ursprunge, Natur und Zusammenhange mit dem Unglauben so aufzuzeigen, daß die Kirche dadurch eine wissenschaftliche Anweisung zur Reinigung und Freierhaltung des Glaubens von dem Irrthum erhalte. Dies

ist die Polemik *). Sie ist gleichsam die umgekehrte Seite der Apologetik, denn sie hat zur Aufgabe, das, was nicht wahr ist im empirischen Dasein des Glaubens in der Kirche, aufzuweisen, wie jene das, was wahr ist. Weil aber die Apologetik selbst in der Kirche entsteht, und ihren einzigen Ausgangspunkt in dem wirklichen Glauben der Kirche hat: so erscheint dieser Ausgangspunkt mit Allem, was von ihm ausgeht, solange selbst noch nicht sicher, vom Irrthum frei zu sein, bis die Polemik hinzugetreten ist. Und weil der in der Kirche befindliche Irrthum weder seinem Ursprunge noch seinen Formen nach schon durch die Aufstellung der apologetischen Grundbegriffe und Hauptthatsachen hinlänglich klar werden kann, da ja der historische Zusammenhang des Glaubens nicht an sich schon den inneren Zusammenhang des Irrthums vor Augen stellt: so muß die Polemik als eigne Disziplin dastehen, in der Organisazion der Theologie zwar auf die Apologetik folgend, aber nicht ihr subordinirt, und auch nur so folgend, daß dabei eine fort-

*) Hieraus wird zugleich klar, daß aller Irrthum, der nicht auf dem Boden der Kirche entstanden ist, auch gar nicht in der Polemik vorkommt, und daß Schleiermacher sehr Recht hat zu sagen, daß die Polemik nach innen gerichtet sei, nämlich als theologische Disziplin. Mit der praktischen Polemik, den eigentlichen πολέμοις z. B. der Kirchenväter gegen Juden und Heiden, hat es eine andere Bewandniß. Diese würden aber theoretisch verarbeitet auch nur in die Apologetik gehören. Deshalb ist es ein Fehler der älteren Polemik, einen Abschnitt de gentilismo, de Iudaismo, de Mahometanismo zu haben. Doch schon Mosheim schließt die Antideistik und überhaupt die Widerlegung solcher, die nicht selbst Christen sind, aus. Und Gruner Proleg. §. 4. sagt mit Recht: Neque disputationes cum atheis, cum idolorum cultoribus, cum Muhamedanis, cum Iudaeis, cum Deistis, ego quidem theologiae polemicae terminis contineri non sine ratione gravi censeo; neque concertationes de opinionibus hominum privatorum.

schreitende Wechselwirkung beider Zweige der philosophischen Theologie vorausgesetzt wird. Die Polemik setzt die Begriffe und Sätze der Apologetik voraus; aber die Apologetik kann nicht vollkommen werden, wenn sie nicht durch die Polemik sich über die Natur und den Umfang des kirchlichen Irrthums, zu ihrer eigenen Selbstreinigung, hat belehren lassen. Denn alle Theologie, also auch die Apologetik, ist in der Kirche. Das Streben der Kirche, sich vom Irrthum wissenschaftlich frei zu machen und frei zu erhalten, wendet sich also zunächst auf die Apologetik zurück, sodann aber vorwärts auf das ganze Gebiet der theologischen Disziplinen, deren Bearbeitung auch eine kirchliche Thätigkeit im weiteren Sinne des Wortes ist.

Ist nun hiedurch der Unterschied der Polemik von der Apologetik wohl hinreichend klar gemacht: so möchte sich doch ein Einwurf gegen die Bestimmung der Polemik, eine eigne Disziplin zu sein, von daher erheben, daß man die systematische Theologie, namentlich die Dogmatik, ansähe als diejenige theologische Disziplin, in welcher beide, Apologetik und Polemik, schon nothwendig mit enthalten seien. Dieser Gedanke, welcher von der neueren spekulativen Schule in dem Maaße für richtig gehalten wird, daß auch alle abgesonderte Behandlung der Apologetik für unnütz erklärt wird, muß widerlegt werden, wenn nicht die ganze Bearbeitung der Polemik als unnütz erscheinen soll. Die Art, wie er sich zu rechtfertigen sucht, ist diese. Die Wahrheit des Christenthums entfaltet sich vollständig und allein in der Darstellung seines Begriffs. Der Begriff desselben ist allein erst seine Wahrheit, welche in der Geschichte nur vorläufig, unentwickelt und abstrakt existirt, und erst in der spekulativen Theologie (und alle Dogmatik soll dies sein) zum vollen geistigen Leben kommt. Daher kann weder die Wahrheit des Christenthums in einer vorzugsweise die historischen Entstehungsformen und die Machterweisungen desselben darstellenden Apologetik besonders entwickelt werden, noch bedarf

es einer besonderen Aufweisung des Irrthums, da der Irrthum als ein durch die volle Entwickelung des dogmatisch-spekulativen Begriffs stufenweise überwundenes Moment hier schon auf seine Weise vorkömmt, aber auch vollständig überwunden wird.

Wenn in dieser Ansicht blos behauptet würde, daß die vollständigste Erkenntniß des kirchlichen Irrthums in seiner dogmatischen Scheinform erst auf dem Boden der Dogmatik selbst gewonnen werde: so wäre dagegen nichts einzuwenden, es wäre dies aber auch nichts Anderes als die in der gesammten Theologie anzuerkennende Wechselwirkung der Disziplinen, vermöge deren die Dogmatik auf die polemische Erkenntniß zurückwirkt, und natürlich um so bedeutsamer zurückwirkt, als die Dogmatik in innigster Zusammenfassung des religiösen und des spekulativen Elements den Mittelpunkt der gesammten Theologie bildet. Da aber die Behauptung die ist, daß die Wahrheit des Glaubens nur in der Idee sei, welche durch irgend ein Historisches zeitlichvergänglich repräsentirt und symbolisirt wird: so wird verkannt, daß der christliche Glaube wesentlich auf ein Objekt geht, das nicht blos Idee ist, sondern historisch-konkretes, göttlich-reales Leben, und welches eben deshalb niemals auch nicht in der vollkommensten Entwickelung des Begriffs aufgeht, wie dies allerdings von der Idee behauptet werden muß. Deshalb kann der Irrthum, welcher der kirchlichen Auffassung dieses Objekts anhaftet, auch nicht allein durch die Entwikkelung des aus dem Idealen des Objekts sich entfaltenden Begriffs erkannt werden, sondern nur zugleich durch die nicht schlechthin begriffliche, sondern zugleich das Lebendige des Objekts unmittelbar anerkennende, historisch anschauende und beurtheilende Thätigkeit des Geistes, und gerade diese ist es, welche, mit Zurückbeziehung auf die Prinzipien der Apologetik, die christliche Polemik hervorruft. So lange also dasjenige Apologetische, welches einen schlechthin göttlichen Mittelpunkt der Weltgeschichte im Christenthum, als welcher

nicht gleichartig ist mit der übrigen weltgeschichtlichen Entwickelung, annimmt, nicht vollständig siegreich umgestoßen ist: so lange wird die Prätension der Dogmatik, eigentlich allein Theologie, also auch Apologetik und Polemik, zu sein, nichts als eine Prätension bleiben *); oder mit anderen Worten: so lange nicht erwiesen ist, daß der historische Kern des Christenthums bloße vergängliche Form desselben ist: solange wird die absolute Auflösung der Theologie in Philosophie ein Unrecht und ein Fehler bleiben.

Aus der Bestimmung des Gegenstandes der Polemik als des kirchlichen Irrthums geht auch hervor, daß die ältere Auffassung des Begriffs der Polemik, nach welcher sie die Wissenschaft der theologischen Kontroversien ist, zu enge war **). Denn der Begriff der theologischen Kontroversien bezieht sich auf theologische Verhandlung dogmatischer Punkte, und daher rührt auch die enge Anschließung der älteren wissenschaftlichen Polemik an die Dogmatik, als wäre sie nur ein Anhang von dieser. Aber der theologische Irrthum hat seinen tieferen Grund in dem kirchlichen, und nur wenn dieser erkannt ist, ist jener erst methodisch entwurzelt. Es

---

*) Und so erscheint sie bei Rosenkranz in der Encyclopädie S. 365. Auch Tholuck, obwohl gar nicht auf gleichem Standpunkte mit jenem Verfasser, billigt, ohne die Gründe zu erörtern, diese wissenschaftliche Aufgebung der Apologetik (Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte S. VIII).

**) Gruner institut. theol. pol. Proleg. §. 2. Hanc igitur scientiam, vel, si, mavis, disciplinam interpretamur, quae rationem controversiarum theologicarum, inter nominis christiani sectas maxime vigentium, declarat. Miller comp. theolog. polem. Proleg. §. 1. Polemica theologia definitur scientia controversiarum de rebus theologicis ita tractandarum, ut veritas defendatur, errores vero illi oppositi refutentur. Schubert institution. theol. polem. dissertat. prooemialis. Significamus hac voce scientiam, controversias fidei explicandi, errores theologicos refutandi, et de illorum pondere ac momento iudicandi.

kommt theologisch nicht blos darauf an, den Irrthum zu erkennen, wie er sich in Gestalt theologisch-dogmatischer Disputazionen zu halten sucht, sondern wie er im Gesammtleben der Kirche als solcher da ist und schadet. Das Theologische ist immer erst das Zweite, gewisse obere Regionen der Kirche Ergreifende. Schon ohne daß er theologisch wird und ehe er es wird, (und das Tiefste des Irrthums entzieht sich dem Theologischwerden) bedingt der Irrthum die unreinen Gestalten des gesammten kirchlichen Lebens, und gerade in diesen Quellpunkten seiner Wirkung muß er erkannt werden, wenn diese Erkenntniß ein organischer Theil der Theologie sein soll. Hieraus ergiebt sich, daß es nicht nur eine Einseitigkeit war, die moralischen Kontroversien nicht eben so, wie die dogmatischen, in die Polemik aufzunehmen, sondern daß der ganze systematisch-theologische Gesichtspunkt der älteren Polemik dieselbe theils so mit dialektischer Form ausstatten, theils so mit historischem Stoff überladen mußte, daß ihre Auflösung in Dogmatik und Dogmengeschichte unvermeidlich war. Alle Erneuerung der Polemik muß also damit anfangen, sie von der Dogmatik loszureißen, dieser Alles zu überlassen, was sich auf die Gestaltung einzelner loci bezieht, die der systematischen Theologie angehören, denn hier gilt der Grundsatz, daß nur diejenige Begründung eines Satzes eine tüchtige ist, die durch sich selbst die Versuche, den Satz zu leugnen, schlägt. Sich selbst aber muß die Polemik streng auf demjenigen ethisch-theologischen Gebiet halten, in welchem das allgemeine Sein der Menschheit und der Kirche in ihrer Wechselwirkung zur Anschauung kommt.

Jetzt kann auch der Ungrund des Urtheils erkannt werden, welches man in mehren neueren Schriften findet, daß die Begründung der Symbolik, wie sie vorzüglich durch Planck und Marheineke zu Stande gekommen, eine Erneuerung der Polemik sei *). Sie kann es nicht sein, da es in

*) Stäudlin Geschichte der theolog. Wissensch. Th. 2. S. 512.

der Symbolik nicht auf Widerlegung des Irrthums als solchen, sondern auf Zusammenstellung der kirchlichen Lehrbegriffe ankommt. Nicht das Irrige des einen oder des anderen soll in der Symbolik dargestellt werden, sondern der Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen und das Verhältniß zum Ganzen der kirchlichen Lehrgestaltung. Wenn das Resultat dieser Zusammenstellung auch eine Erkenntniß der einem jeden der dargestellten Lehrbegriffe einwohnenden Mängel und Irrthümer darreicht: so ist dies eine Rückwirkung auf die Polemik, welche diese zu nutzen hat, wodurch sie aber nicht ersetzt ist. Der Schein der Identität der Symbolik mit dem Wesen der alten Polemik beruht nur darauf, daß diese wirklich sehr vielen reinsymbolischen Stoff aufzunehmen pflegte, weil sie selbst noch nicht zur vollen Einsicht ihres Unterschiedes von der Symbolik gekommen war *). Immer aber wollte sie doch den Irrthum als solchen zum Gegenstande haben, eben deshalb kann sie nur erneuert werden in einer Disziplin, welche dieses auch will.

§. 2.

Die Quellen der christlichen Polemik sind die kanonischen Schriften, die Religionsphilosophie und die Geschichte der christlichen Völker.

Daß die heilige Schrift als die Einheit der kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testaments als erste Quelle der Polemik angegeben wird, wie es doch nicht auf dieselbige Weise bei der Apologetik geschehen darf, hat einen formalen und einen materialen Grund. Der formale liegt darin, daß die heilige Schrift erst am Schlusse der Apolo-

*) Wie Buddeus z. B. eine symbolische Darstellung ausdrücklich als Aufgabe der Polemik stellt. Abhandl. von der rechten Art die polem. Gottesgel. vorzutragen §. 25.

getik als das, was sie ist, göttlichgewirkte Form der Offenbarung, erscheinen kann, weil alle apologetischen Beweisführungen dazu mitwirken müssen, diesen Begriff von der Schrift zu gewinnen, während sie selbst zwar von der Wahrheit des christlichen Glaubens, nicht aber schon von der Göttlichkeit der Schrift, ausgehen können. Von dem Punkte an, wo die Schrift als göttliche und heilige Schrift hervorgetreten ist, ist es auch Recht und Pflicht der Theologie, von ihr als solcher Gebrauch zu machen, und es ist kein Widerspruch, daß dies schon vor der Exegese geschieht, in sofern wir die Polemik vor diese stellen. Denn abgesehen davon, daß dieses Aufeinanderfolgen der einzelnen Disziplinen der Theologie immer nur ein relatives sein kann, was sich in Bezug auf einzelne Punkte auch umstellt: so liegt es in dem Rechte des allgemeintheologischen Verfahrens, Haupttheile der Schrift philologisch-historisch zu benutzen. Dies steht auch der Apologetik zu, der Polemik aber auch die Auffassung der Schrift als heiliger Schrift. Der materiale Grund aber ist der, daß die Polemik einen Gegenstand behandelt, dessen geheimnißvolle Natur nur durch das Wort der heiligen Schrift hinreichend beleuchtet werden kann. Dieser Gegenstand ist der Irrthum in seinem Zusammenhange mit der Sünde. Allerdings nicht der Irrthum an sich, sondern der kirchliche Irrthum, aber das Dasein des kirchlichen Irrthums ist nur erklärlich dadurch, daß der Irrthum an sich, wie er mit dem Unwiedergebornen in der Menschheit zusammenhängt, in's Auge gefaßt werde. Da aber jedes Glied der Kirche noch selbst vom kirchlichen Irrthume mit befangen ist: so wird seine eigene Betrachtung über den kirchlichen Irrthum nur in dem Maaße sich über den Gesammtirrthum erheben können, als es, je wissenschaftlicher desto besser, aus dem Worte der Schrift die Kennzeichen des Irrthums aufzufassen strebt. Und auf diesem Punkte ist das Verfahren des Laien, des Klerikers und des theologischen Polemikers im Wesentlichen dasselbige. Dieser letzte könnt

gar nicht den Muth haben, der Kirche gegenüber zu sagen, er wolle ihr ihre Irrthümer aufdecken, wenn er sich nicht in Bezug auf die Hauptpunkte auf das ausdrückliche Wort der Schrift berufen könnte, denn sonst dürfte jeder Kleriker ihm sagen, die homiletische Art der Aufdeckung der Irrthümer sei die einzig wahre, weil aus der Schrift schöpfend, und jeder Laie könnte sagen, die Betrachtung des Schriftworts unter der Leitung des heiligen Geistes decke den Irrthum schon hinreichend auch dem Theologen auf. Der Unterschied des Verfahrens des Polemikers von dem des Klerikers besteht also hier nicht darin, daß er das Schriftwort nur als Beleg der systematischen Verknüpfung gebraucht, wie in der Dogmatik und Moral, sondern darin, daß er es vom theologischen Standpunkte aus benutzt, aber darum nicht weniger es normativ sein lässet in dem, worin es klar ist, und zwar diese Klarheit eben so wenig, wie der Laie und der Kleriker, erst von absoluter Vollendung der Exegese abhängig machend. Es leuchtet ein, wie dieser polemische Schriftgebrauch vorzugsweise in den allgemeineren Theilen der Polemik, wo es sich von dem Ursprunge und der allgemeinen Natur des Irrthums handelt, sich geltend machen müsse.

Die zweite Quelle der Polemik ist die Religionsphilosophie, d. h. die von ethischen Prinzipien ausgehende begriffliche Auffassung der Religionsanlage in der menschlichen Natur, wie sie, unter Zusammenfassung der allgemeinsten religionshistorischen Resultate, den der jeweiligen Stufe der ethischen Begriffsentwickelung genügendsten Aufschluß über die mannichfaltige Entwickelung des in sich selbst einfachen Religionsbedürfnisses giebt. Daß ein Licht von der christlichen Theologie auf die Religionsphilosophie zurückfällt, ist eine nothwendige Voraussetzung von dem theologischen Standpunkte aus, aber das Maaß, in welchem diese Rückwirkung schon geschehen ist, vermehrt an sich nicht die Berechtigung, die Religionsphilosophie als Quelle der Polemik anzusehen.

Dadurch daß nicht die Religionsphilosophie, sondern die Schrift, als erste Quelle betrachtet wird, bewährt sich der strengtheologische Karakter der Polemik, und dadurch, daß die Schriftbenutzung und die Religionsphilosophie in lebendige Wechselwirkung gesetzt werden, bewährt sich der rein wissenschaftliche Karakter der Polemik. Die Religionsphilosophie nicht nach ihrem vollen Umfange zu benutzen, wäre unwissenschaftlich. Ihren, doch immer noch nicht vollendeten, Sätzen auch nur einen einzigen erwiesenen Ausspruch der heiligen Schrift zum Opfer zu bringen, wäre untheologisch. Da aber die Schriftauffassung auch als noch nicht vollendet gedacht werden muß: so liegt das richtige Verfahren in der je vollkommensten Ausgleichung der Ansprüche beider, unter Festhaltung des apologetischen Resultats.

Die dritte Quelle ist die Geschichte der christlichen Völker, als in welcher sich die Macht und der Zusammenhang kirchlicher Irrthümer auf eine das Innere in der Erscheinung kundmachende Weise darstellt. Erst im wirklichen geschichtlichen Leben, in dem zeitlich sich entwickelnden Kampfe der Wahrheit mit dem Irrthume, zeigen sich die mannichfaltigen Formen von diesem, welche sich bis zur Erschöpfung und Selbstwiderlegung des Scheines von Wahrheit, der sie umgiebt, der Macht der Wahrheit gegenüber vergeblich zu halten suchen. Da aber auch in dem nach außen hin gewandten Leben der christlichen Völker die Einwirkung desjenigen Irrthums sichtbar ist, welcher an sich nur auf dem Boden der Kirche entstanden ist, aber, weil hervorgegangen aus dem Unwiedergebornen in dem Zustande der Kirche, mit dem gesammten Leben der Sünde, wie es die Welt als solche beherrscht, zusammenhängt: so ist es nicht blos die Kirchengeschichte, die der Polemik zur Quelle dient, sondern auch diejenige Meinungs- und Sittengeschichte der christlichen Völker, deren Zusammenhang mit ihrem religiösen Leben sich nachweisen läßt. Die Kirchengeschichte, insofern sie eine durch theologische Grundbegriffe bestimmte theologische Disziplin

ist, hängt selbst von der Polemik ab, und ist also nicht Quelle derselben, aber die neuere Weltgeschichte in ihrem Zusammensein mit der Kirchengeschichte, insofern das Hervortreten menschlicher Sündhaftigkeit und Unwahrheit sich der volleren Macht des Christenthums entgegensetzt, ist eine reiche und wichtige Quelle polemischer Erkenntniß, und zwar so, daß aus ihr mit einem durch Schriftaussprüche und Religionsphilosophie geschärften Auge geschöpft werden muß. Es versteht sich, daß die Geschichte derjenigen Denkweisen, Meinungen und Sitten, in denen sich die religiösen Irrthümer besonders objektivirt haben, hier vorzugsweise berücksichtigt werden muß.

§. 3.

Die Polemik wirkt fördernd ein auf alle theologische Disziplinen, vorzüglich aber auf die Seelsorge und die kirchliche Statistik.

Dasjenige, was wir oben (§. 1.) über den Begriff der Polemik im Verhältnisse zur Apologetik und Dogmatik gesagt haben, zeigt schon, daß ein förderndes Verhältniß der Polemik auf alle theologische Disziplinen bestehen müsse. Hiefür spricht auch der im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert von der Polemik gemachte Gebrauch, wo sie selbst in ihrer einseitig-dogmatischen Form unleugbar beitrug zu einer gewissen Festigkeit und Geschlossenheit auch der allgemeintheologischen Begriffe und Grundsätze. Daß man diese suchte in einer allzeit rüstigen Schlagfertigkeit zum Angriff auf jede dem orthodoxen System entgegentretende Lehre, und daß man deshalb die Polemik zur symbolisch-dogmatischen Waffenkammer zu machen suchte, war freilich eine Beschränktheit. Aber unter dieser Beschränktheit war auch etwas sehr Wahres und Tüchtiges verborgen, nämlich das Bewußtsein, daß ein Theolog von theologischen Prinzipien aus den wirklich vorhandenen und gefährlichen Irrthum auch klarer er-

kennen, und in jeder Beziehung, wo es darauf ankommt, von der Wahrheit müsse sondern und widerlegen können, und das Bestreben nach dieser Tüchtigkeit konnte nur deshalb in dem Maaße, als es geschehen ist, abnehmen, weil man es als pedantisch und illiberal ansah, sich zum Streite gegen den kirchlichen Irrthum recht ausdrücklich zu rüsten, und weil man den Irrthum als eine unbedeutende, sich durch die immer mehr zu bewerkstelligende Razionalisirung des Christenthums von selbst aufhebende Erscheinung ansah, in beider Hinsicht also, weil man den göttlichen Werth der Wahrheit und die furchtbare Bedeutung des Irrthums nicht tief genug einsah und fühlte. Wie auch die Apologetik aus ähnlichen Gründen in neuerer Zeit gefallen, und, in strengerer Form, noch fast gar nicht behandelt worden ist: so müssen sich, unter Voraussetzung eines lebendigeren Wahrheitssinnes, Apologetik und Polemik mit einander heben. Die Rückwirkung der Polemik auf die Apologetik haben wir schon auseinandergesetzt. Der Einfluß auf Exegese, Kirchengeschichte und Dogmatik ist durch den Begriff einer Aufdeckung des Inneren und Gemeinsamen irrthümlicher Meinungen, Richtungen und Lehrsätze von selbst klar. Aber einer besonderen Bezeichnung bedarf das Verhältniß der Polemik zur praktischen Theologie und namentlich zur Seelsorge, und zur kirchlichen Statistik. Die gesammte philosophische Theologie hat eine innige Beziehung zur praktischen *), weil in den allgemeinsten Begriffen und Sätzen der Theologie auch die kirchlichpraktische Abzweckung ihrer ganzen Organisazion sich auf das Klarste zu Tage legen muß. Die Apologetik berührt sich mehr mit Homiletik und Katechetik, denn gerade die Grundsätze der Mittheilung des Christenthums an die auszubauende Kirche müssen die Beweisgründe desselben möglichst klar in sich aufnehmen. Die Seelsorge aber, und na-

*) Wie dieß Schleiermacher: Kurze Darstellung des theolog. Stud. 2te Ausg. §. 38. 66. darthut.

mentlich derjenige Theil derſelben, der die Irrenden und Fehlenden in der Kirche richtig behandeln lehrt, bedarf einer Theorie von dem Weſen und den Formen des kirchlichen Irrthums überhaupt, und würde ohne eine ſolche ſich nur an einzelne Beobachtungen und an die hier nicht zureichende allgemeine moraliſche Lehre von der Sünde und Beſſerung anlehnen können. Die polemiſche Diagnoſtik hat ſogar eine bedeutende Aehnlichkeit mit der ſeelſorgeriſchen. Der Unterſchied aber iſt der, daß die Polemik den Irrthum behandelt, inſofern er ein kirchlicher, in ganzen Abtheilungen der Kirche und mittelbar im Ganzen der Kirche herrſchend gewordener iſt, die Seelſorge aber, inſofern er ein perſönlicher, mit der individuellen Schwäche und Sünde einer einzelnen der Kirche angehörigen Perſon verbundener iſt. Wie aber das perſönliche Leben der Kirchenglieder theologiſch nur aus dem Ganzen der Kirche heraus beurtheilt werden kann: ſo bedarf auch die Lehre von der Behandlung der irrenden Kirchenglieder einer Anlehnung an die Lehre vom kirchlichen Irrthum überhaupt.

Wenn die Apologetik, was diejenigen theologiſchen Disziplinen, welche nicht zur praktiſchen Theologie gehören, betrifft, am meiſten auf die ſyſtematiſche Theologie begründenden Einfluß ausübt: ſo gilt dies von der Polemik in Anſehung der kirchlichen Statiſtik. Da dieſe als die Darſtellung der Kirche von ihrer realen Seite, in ihrer ethnographiſchen Ausbreitung, koordinirt iſt der Darſtellung der chriſtlichen Lehre als des idealen Beſitzthums der Kirche: ſo liegt auch darin eine Bewährung der gegenſeitigen Ergänzung der Apologetik und Polemik. In der kirchlichen Statiſtik kommt es auf Darſtellung des wirklichen Gemeinlebens der Kirche an, welches, unter den Bedingungen des ethnographiſchen und nazionalen Daſeins der chriſtlichen Völker, zugleich ſich mit Allem berührt, woraus der Irrthum ſich ſtets neu erzeugt. Hier kommen alſo nothwendig nicht nur die Einſeitigkeiten vor, die jede Hauptpartei der chriſtlichen

Kirche an sich trägt, sondern auch die mehr krankhaften Erscheinungen der Sekten, denen ihr Sein in der christlichen Kirche doch nicht abgesprochen werden kann. Um nun in den sich theils nach der Gliederung der äußeren Verhältnisse, theils nach Gesetzen der von innen ausgehenden Entfaltung darstellenden Parteien das Irrthümliche erkennen und von dem nothwendig Einseitigen und rein Individuellen sondern zu können, dazu bedarf es der Polemik, und dieses Bedürfniß muß in demselbigen Maaße hervortreten, als die kirchliche Statistik aus ihrem empirischen, aggregatmäßigen Zustande sich zu dem einer organisch entwickelten Disziplin ausbildet. Auf der anderen Seite wird auch jeder ausgearbeitete Beitrag zur kirchlichen Statistik auf den Standpunkt zurückführen, von welchem aus man gewisse allen einzelnen Gebrechen der kirchlichen Gesellschaften zum Grunde liegende Grundirrthümer anzuerkennen genöthigt wird.

§. 4.

Die Form der Polemik entsteht theils durch den Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen, theils durch den Kreislauf, welcher sich aus der die Wahrheit begleitenden Bewegung des Irrthums ergiebt.

Der Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen, wie er nicht der Gegensatz des Abstrakten und Konkreten ist, sondern der des Begründenden und des Begründeten, tritt mit Berechtigung in jeder theologischen Disziplin auf, welche ein relativ selbstständiges Ganzes von Grund und Folge, Ursache und Wirkung anschaulich machen will. Wie deshalb die Eintheilung in einen allgemeinen und einen besonderen Theil der Apologetik zukommt, weil sie die allgemeine göttliche Wahrheit und Religionsvollkommenheit des Christenthums als den Grund aller wesentlichen Lehren und Thatsachen

deſſelben anſchaulich machen muß *): ſo muß auch die Polemik die Grundverhältniſſe des Irrthums zur Wahrheit in der Kirche, oder die allgemeine Erkennbarkeit und Beſtreitbarkeit des kirchlichen Irrthums zuerſt darſtellen, und kann dann erſt die einzelnen Hauptgeſtalten des Irrthums aufweiſen. Auch hier wird der allgemeine Theil keine Abſtrakzion von der Wirklichkeit ſein, denn die aus theologiſchem Geſichtspunkte zu erkennenden allgemeinen und ſich ſelbſt gleichen Beziehungen des kirchlichen Irrthums ſind eben ſo wirklich als ſeine Hauptformen; und die Erkenntniß dieſer geht auch nicht auf das Einzelne, empiriſch Erſcheinende aus, ſondern auf gewiſſe als bleibend oder ſich wiederholend erkennbare Formen.

Schwieriger iſt es, die richtige Eintheilung des beſonderen Theils, oder eben dieſe Formen aufzufinden, in welchen nach einer inneren Nothwendigkeit der kirchliche Irrthum ſich darſtellt. Nicht leicht iſt dieſe Aufgabe aus dem zwiefachen Grunde, weil der Irrthum in ſich ſelbſt keine Ordnung und Regel hat, die Wiſſenſchaft alſo hier, wie es ſcheint, ihre Ordnung nicht aus der Natur ihres Objekts nehmen kann, und weil die verlangte Ordnung ſich auch nicht an ein ſchon gegebnes theologiſch-dogmatiſches Syſtem anlehnen kann. Denn in dieſem letzten Falle würde die Polemik falſch gefaßt als eine bloße Begleiterin und Vertheidigerin der Dogmatik, da vielmehr die Dogmatik die Polemik vorausſetzt. Die Schwierigkeit würde unauflöslich ſein, wenn wir uns nicht erinnerten, daß nicht der Irrthum als ſolcher Gegenſtand der Polemik iſt, noch ſein kann, ſondern

*) Der Verfaſſer erkennt es als einen Mangel in ſeiner bisherigen Bearbeitung der Apologetik an, daß ein allgemeiner Theil fehlt. — Die Nothwendigkeit eines allgemeinen Theils in der Polemik erkennt beſonders Buddeus an: Abhandlung von der rechten Art die polem. Gottesgelehrtheit vorzutragen §. 5.

Irrthums. Stellt ſich der Gedanke der Kirche der Poſitivität des Chriſtenthums ſo entgegen, daß es als das Richtige vorgeſtellt wird, den Unterſchied des Natürlichen und Poſitiven in der Religion zu vernachläſſigen, das Natürliche wie ein Poſitives zu achten, und das Poſitive zum Natürlichen abzuſchwächen: ſo iſt dies der Indifferentismus als Irrthum von dem gleichen Werthe jener beiden Begriffe und Verhältniſſe betrachtet. Der Indifferentismus iſt der Anfang alles kirchlichen Irrthums, inſofern in ihm noch kein anderer Irrthum aufgefaßt wird, als der, der Unterſchied des Irrens und Nichtirrens in der Religion ſei ein leerer. Dieſer Gedanke entſpringt aus der allgemeinen Wurzel der Trägheit, der Glaubensſchwäche, ſobald er aber als Gedanke auftritt und ſich geltend macht, wird er zum Irrthum, und, in gewiſſem Sinne, der Quell aller anderen Irrthümer, denn jeder, der einen Irrthum hegt, muß irgendwie den Unterſchied des Irrthums und der Wahrheit ſchon einmal gering geachtet haben. Wenn der Indifferentismus durch die ſiegreiche Behauptung der göttlichen Offenbarung als einer göttlichen Thatſache verdrängt iſt: ſo heftet ſich der Irrthum an dieſe Thatſache ſelbſt, und zwar durch eine ſolche Auffaſſung derſelben, nach welcher ihr göttlichgeiſtiger Karakter alterirt wird, zeigt er ſich als Irrthum. Die Offenbarung, als eine fortgehende That Gottes, hat nämlich eine menſchlichzeitliche Form, welche nicht ſie ſelbſt iſt, vermittelſt deren ſie aber erkannt wird. Wenn nun der Geiſt ſich an dieſe menſchlichzeitliche Form mit Aengſtlichkeit feſthält, indem er ſie mit dem wahren Weſen der Offenbarung, wie ſie Inhalt und Form zugleich iſt, verwechſelt, dann entſteht ein Formalismus, den man in kirchlicher Beziehung am beſten Literalismus nennen kann, inſofern, nach einem bekannten bibliſchen Gegenſatze (2 Kor. 3, 6) der Buchſtabe als die Hülle des göttlichen Wortes fälſchlich verehrt wird, und eine die wahre Erkenntniß tödtende Kraft ausübt. Wird nun das irrig Beſchränkte und ſelbſt Beſchränkende des Literalismus er-

kannt, und fühlt der menschliche Geist in der Kirche seinen Beruf, über jedem Buchstaben stehend, das Innere des Heils im Heilande zu erkennen: so entsteht die Gefahr, daß er, seiner zum Theil schon vom Heilande empfangenen Heils- und Lebenskraft sich überhebend, den Heiland seiner alleinigen ursprünglichen Lebens- und Heilsfülle in irrigen Gedanken entkleidend, sich selbst, den menschlich-kirchlichen Geist, an die Stelle des Heilands setzt, und sich von der geschichtlich-persönlichen Fülle des Heils in Christus und seinen Zeugnissen losreißt, und dies ist der Spiritualismus, der Höhepunkt alles kirchlichen Irrthums, derselben von Seiten seiner Bewußtheit und der Heiligkeit und Erhabenheit des Gegenstandes, in dem er irrt, betrachtet. Von diesem Punkte an kann sich der Irrthum nur noch zeigen mehr in der Erfassung des realen Lebens der Kirche, da die mehr idealen Irrthümer in dem Vorigen im Wesentlichen erschöpft sind. Denken wir uns nun den Geist von jener Selbstüberhebung zurückgekommen, und dennoch, in seiner irrthümlichen Richtung, sich scheuend, vermittelst des vollen und ganzen Lebens in und mit der Kirche der Wahrheit gewiß und immer mehr theilhaftig zu werden: so entsteht der Separatismus, diejenige irrthümliche Auffassung des kirchlichen Lebens, vermöge deren dieses in irgendwelcher Absonderung von dem gemeinsamen Leben und Leibe der Kirche gesucht wird. In dem Maaße als auch dieser sich als störend und verderblich für Lehre und Leben in der Kirche erwiesen hat, entsteht, unter dem Einflusse des Geistes des Irrthums, die Vorstellung, das christlichkirchliche Wesen als ein an sich doch einmal unlebendiges und nicht von innen aus zu regierendes Ganzes müsse von außen durch das vorzugsweise äußere Ansehn freilich der am meisten Religiösen, Begabten und Mächtigen geleitet werden, und dies ist das Wesen des Theokratismus, d. i. einer jeden Denkungsart, nach welcher eine vorzugsweise äußerlich heiliggehaltene Autorität das Göttliche in der Kirche ist. Die Herrschaft dieses Irrthums im prakti-

ſchen Leben erzeugt allgemeine Abſtumpfung und Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit als die durch das Wort Gottes ſich erweiſende Geiſtesmacht in der Kirche, und ſo beginnt ſchon vor dem Aufhören des Theokratismus auch wieder der Indifferentismus, und wird dann wieder ſelbſtſtändiger auftreten, wenn der Theokratismus gebrochen iſt. Hiebei ſtellt es ſich heraus, daß ein Irrthum nie ohne den mit ihm verwandten iſt, ja eigentlich alle kirchliche Irrthümer mit einander da ſind, und an einander hangen, nur daß der eine wechſelnd vor dem anderen hervortritt.

§. 5.

Literatur der Polemik.

Eine Ueberſicht der Geſchichte der Polemik hat vor Allem ſich zum Geſetze zu machen, eine Geſchichte nicht der polemiſchen Schriften, ſondern der Syſteme oder Handbücher der Polemik zu geben. Polemiſche Schriften, welche einzelne Lehren oder auch das Ganze eines kirchlichen oder dogmatiſchen Lehrbegriffs beſtreiten, und beſtreitend das Entgegengeſetzte vertheidigen, ſind praktiſch-polemiſche Thätigkeiten, auf eine vorhandene oder vorausgeſetzte Wiſſenſchaft der Polemik geſtützt, und verhalten ſich zu dieſer, wie Apologien zur Apologetik. Jene Thätigkeiten ſind nicht für ſich literarhiſtoriſch zu verſtehen, ſondern ſind Erweiſungen und Mittel der kirchlich-dogmiſchen *) Entwickelung, und nur im Zuſammenhange dieſer gehörig aufzufaſſen **). Die Geſchichte

*) Ich ſage nicht: dogmatiſchen, denn dies ſchlöſſe, wie in ſo vielen Fällen, zum Nachtheil der Beſtimmtheit des Begriffs, die Vorſtellung von einer Dogmatik in der Kirche, außer und vor der Theologie, in ſich.

**) Daher es auch ſelbſt dem Buddeus (isagoge historico-theologica p. 963, de theolog. polemica) nicht gelingen will, in ſeine in dieſem Sinne geſchriebene Geſchichte der polemiſchen Schriften ein ächthiſtoriſches Intereſſe zu bringen.

der Polemik als einer Disziplin beginnt daher erst in der Zeit nach der Reformazion, weil erst durch diese und den mit der Entwickelung der Wissenschaft Schritt haltenden Gegensatz der römischen und der protestantischen Kirche das theologische Bedürfniß der Bildung einer polemischen Disziplin entstand. Und das Bewußtsein von dem, was man bedurfte, entwickelte sich nicht nur langsam, sondern es reinigte sich niemals von fremdartigen Elementen, so daß der sogenannte Untergang der Polemik am Ende des achtzehnten Jahrhunderts erfolgt ist, ehe der Begriff dieser Disziplin vollständig erfaßt war.

Es hat zum Theil darin seinen Grund, daß die Geschichte der Polemik nur zwei Haupteintwickelungen erlebt hat, welche sich nach den verschiedenen Beziehungen zu einem anderen als dem theologisch-polemischen Interesse unterscheiden lassen. Die erste nennen wir die kirchlich-symbolische Periode, welche von dem Zeitalter der entwickelteren Reformazion an bis zum Ende des 17ten Jahrhunderts reicht. In dieser ist alle theoretische Polemik auf das Stärkste gefärbt von dem Bewußtsein der Kirchenpartei, welche sich symbolisch ausgesprochen hat oder auszusprechen strebt, und die wissenschaftliche Polemik selbst großentheils noch als Angriff auf die gegenüberstehende Kirchenpartei behandelt. Ist dies eine Vermischung oder, richtiger, ein Nichtauseinandergetretensein der Gesichtspunkte: so ist es zugleich die einzige Form, in welcher die Polemik zu einer kräftig theologischen Entwickelung in damaliger Zeit gelangen konnte, und man würde dieser Periode Unrecht thun, wenn man nicht anerkennen wollte, daß, allerdings unter einer Masse der verletzendsten und parteisüchtigsten Behauptungen, das Gold der polemischen Wahrheit herausgefunden werden könnte. Die Hauptanregung zu einer theologischen Förderung der praktischen Polemik und dadurch mittelbar zur Förderung der theologischen wird zwar durch den Luthcraner Chemnitz gegeben. Allein im Ganzen stellen sich römischkatholische und refor-

mirte Schriftsteller als die fleißigeren und glücklicheren Bearbeiter der Disziplin in dieser Periode dar, und man wird nicht irren, wenn man diesen Umstand der größeren Bestimmtheit zuschreibt, mit welcher sich, mit den Lutheranern verglichen, der Begriff der Kirche, obwohl aus sehr verschiedenem Standpunkte, in beiden Parteien entwickelt hatte. Die Kirchenpartei als solche auch die Materie der Polemik bestimmen zu lassen, war irrig; aber da dies zugleich die Tendenz in sich trug, den Begriff der Kirche der ganzen Polemik zum Grunde zu legen: so war mit diesem Irrthume noch eine große Wahrheit verbunden. Die zweite Periode bezeichnen wir als die dogmatisch-exegetische, insofern in ihr das Bestreben, durch die Polemik die Vollständigkeit des dogmatischen Systems zu retten, vorzüglich hervortritt. Und da diese Periode erst damals ihre Entwickelung erlangte, als, durch den Einfluß der hallischen Schule, das Dogmatische mehr empirisch-exegetisch, als streng-systematisch, begründet wurde: so ist die Benennung dogmatisch-exegetisch gerechtfertigt. Das Exegetische ist an sich das Gute dieser Periode, da es ächt polemisch ist, auf die Schrift zurückzugehen; allein das Dogmatische beherrscht leider und erdrückt zum Theil das Exegetische. Da nun das Dogmatische nicht mehr durch ein hinlänglich kräftiges Bewußtsein der kirchlichen Gemeinschaft getragen wird: so geht auch in der Polemik die ihr wesentliche Beziehung zur Kirche mehr und mehr unter; und als nun die abstrakt dogmatische Methode, mit einer nicht hinlänglich umfassenden Schriftforschung verbunden, in einen zu auffallenden Gegensatz tritt mit dem, was das Zeitalter als christliche Religion richtiger oder irriger Weise anerkennt: da hört die Polemik auf bis zu einem fast gänzlichen Verkennen ihrer inneren Nothwendigkeit im Organismus der Theologie. Schleiermacher allein und ganz gebührt der Ruhm, in seiner encyclopädischen Darstellung des theologischen Studiums (1ste Ausg. 1811, zweite Ausg. 1830), der Polemik ihr Verhältniß zur Apologetik, und mit

dieſer ihre eröffnende Stellung zur geſammten Theologie, mit dem glücklichſten Blicke angewieſen zu haben. Wie ſich in der Entwickelung der Perioden das Prinzip der einen ſchon lange vorher ankündigt, ehe die vorige abgelaufen iſt: ſo iſt auch in der Geſchichte der Polemik Calixtus in der Mitte des 17ten Jahrhunderts ein Vorläufer der zweiten Periode, die eigentlich erſt nach der Spenerischen Zeit anfängt. Dieſe Periode iſt im Allgemeinen von lutheriſchen Polemikern beſetzt. Denn dieſe, von dem ſyſtematiſch-dogmatiſchen Beſtreben, welches ſie ſeit der Konkordienformel eine Zeitlang faſt allein bewegte, ausgehend, ſtifteten eigentlich die ganz enge Verbindung der Dogmatik und Polemik, nach welcher theils ihre bedeutendſten dogmatiſchen Werke, wie die eines Gerhard, Quenſtedt u. A. abſichtlich eine polemiſche Beziehung haben, theils ihre polemiſchen Handbücher die Gegner faſt blos mit den Waffen feſtgeſtellter dogmatiſcher Sätze zu ſchlagen ſuchen, abgeſehen davon, daß ſie häufig die Polemik nach den locis ihrer Dogmatik vortragen. Dennoch treten auch in dieſer Periode reformirte und römiſchkatholiſche Polemiker auf, welche mehr oder minder dem Prinzipe dieſer Periode gehorchen.

Wir unternehmen jetzt eine Ueberſicht der wichtigſten Schriftſteller zu geben.

Erſte Periode.

Wir nennen zuerſt die römiſchkatholiſchen Polemiker, da ſie früher, als die proteſtantiſchen, die Idee einer theologiſchen Darſtellung der Häreſien ausführten, laſſen dann die lutheriſchen und zuletzt die reformirten folgen, wie es, im Ganzen, der Zeit gemäß iſt.

1. Alphons de Caſtro, ein ſpaniſcher Franziskaner, welcher Philipp II. nach England begleitete, und 1558 zu Brüſſel ſtarb, ſchrieb libr. 14 adversus omnes haereses, in quibus recensentur et revincuntur omnes haereses, quarum memoria extat, quae ab apostolorum tempore ad hoc usque seculum in ecclesia orta sunt. Paris. 1534. Vermehrte

Ausg. von Feuardent 1570. „Er stellt, sagt Stäudlin Gesch. der theolog. Wissensch. Th. 2. S. 28 in einem allgemeinen Theile Untersuchungen über die Häresie überhaupt an und versteht darunter eine mit Hartnäckigkeit verbundene Vertheidigung eines dem orthodoxen Glauben zuwiderlaufenden Irrthums; doch erklärt er auch diejenigen für Häretiker, welche einen Glaubensartikel fortdauernd bezweifeln" *). Eine Erklärung, deren ersten Theil man als ganz richtig anerkennen muß. Der spezielle Theil ist nach der Ordnung der Lehren. Er beschäftigt sich vorzüglich mit den protestantischen Lehren.

Auch scheint hieher zu gehören die theologische Topik des Joachim Perionius, eines französischen Benediktiners, der 1559 starb. Sein Werk stellt die Beweisgründe dar, nach welchen die Kontroversfragen zu entscheiden seien. Vgl. Dupin Th. 16. S. 30.

Die Schriften der Jesuiten Franz Coster (enchiridion controversiarum 1585) und Gregorius von Valentia (de rebus fidei hoc tempore controversis 1591) erlangten in ihrer Kirche Ruhm.

Eine unvergleichbar höhere Bedeutung für das polemische Verhältniß beider Kirchenparteien, als die vorigen, hat Robert Bellarmin. Er war 1542 geboren in Montepulciano in Toskana, trat im achtzehnten Jahre in den Jesuitenorden, wurde 1570 Lehrer der Theologie zu Löwen, 1599 Kardinal, und drei Jahre darauf Erzbischof von Capua. Dieses Amt legte er 1605 nieder und starb 1621. Er ist Verfasser des Werks: Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos, tribus tomis comprehensae. Dupin giebt als die erste Ausgabe die von 1587—1590 zu Ingolstadt an. Ungeachtet der Titel nur auf den Protestantismus zu zielen scheint, behandelt Bellarmin wirklich fast alle in der Geschichte vorgekommene

*) Sein Bericht über de Castro ist aus Dupin bibliothéque des auteurs ecclésiastiques, ed. 2. t. 16. p. 20

Häreſien nebſt dem, was er von ſeinem Standpunkte dafür hält, und zwar nach der Ordnung der Materien, welche jedoch keine ſtreng dogmatiſche iſt. Bellarmin ſchreibt mit Gelehrſamkeit, mit nicht geringer Geſchicklichkeit und einer wenigſtens eben ſo ſehr von romaniſtiſch falſchen Prinzipien als von dem Bewußtſein der Wahrheit ausgehenden Superiorität.

Martin Becanus, ein niederländiſcher Jeſuit, der 1624 als Beichtvater Kaiſer Ferdinand's des Zweiten ſtarb, ſchrieb ein manuale controversiarum huius temporis, 1623, welches durch kompendiariſche Methode vorzüglich in der Beſtreitung des Proteſtantismus Anſehn gewann. In einem ſeiner praeludia handelt er de varia dispositione adversariorum et quomodo cum singulis agendum, und hier fehlt es nicht an manchen guten Bemerkungen.

Boſſuet's berühmte exposition de la doctrine de l'église catholique sur les matières de controverse, Paris 1671, iſt Apologie des römiſch-katholiſchen Lehrbegriffs, und enthält Polemiſches in einem mehr praktiſchen Sinne. Der apologetiſch-ireniſche Ton, der mit großem Talente dem Ganzen mitgetheilt iſt, verbirgt an vielen Stellen die Schwäche der Gründe *).

2. Faſt aus demſelben Grunde würde des Martin Chemnitz examen concilii Tridentini, welches 1565 als weitere Entwickelung einer früheren Schrift gegen die Theologie der Jeſuiten erſchien, nicht bei den theoretiſch-polemiſchen Schriften anzuführen ſein, wenn nicht Chemnitz durch dieſes große und ruhmwürdige Vertheidigungswerk für den proteſtantiſchen Lehrbegriff zugleich die Anregung zu theologiſcher Polemik im kirchlichſymboliſchen Sinne überhaupt gegeben hätte.

*) Die Schrift wurde, ungeachtet der Approbazion von Innocenz XI. 1680, 1685 von der Löwener Univerſität für eine höchſt ärgerliche erklärt. Wichtigere Gegenſchriften von Jurieu, Fr. Spanheim und Dan. Severin. Scultetus (antididagma 1684).

Conrad Schlüſſelburg's, eines Stralſundiſchen Superintendenten, haereticorum catalogus, 1597—99, iſt zwar wegen Kenntniß mancher Meinungen ſeiner Zeit noch jetzt nicht unbrauchbar, an ſich aber ohne wiſſenſchaftliche Klarheit, und ohne theologiſche Würde.

Des Abraham Calov synopsis controversiarum, 1652, hat zwar in Anſehung der Gelehrſamkeit und Methode einen viel höheren Werth, als der vorher Genannte, beſchränkt ſich aber faſt lediglich auf die Beſtreitung deſſen, was den lutheriſchen Symbolen nicht gemäß iſt.

3. Eine gewiſſe Aehnlichkeit mit dem, was Chemnitz zunächſt der lutheriſchen Kirche gab, hat des Daniel Chamier, eines reformirten Theologen zu Montauban, panstratia catholica (1626), eine ausführliche polemiſche Apologie des reformirten Lehrbegriffs gegen den römiſchen.

Des Johannes Hoornbeek, eines holländiſchen Theologen, summa controversiarum religionis cum infidelibus, haereticis, schismaticis etc. 1 ed. 1653, 2 ed. 1658, enthält zwar zum Theil apologetiſchen Stoff, hat aber durch Methode, hiſtoriſchen Sinn und Mäßigung entſchiedenen polemiſchen Werth.

Franz Turretin, ein genfiſcher Theolog, ſchrieb eine institutio theologiae elenchticae 1680—85 in drei 4., ein umfaſſendes Werk nach loci, z. B. de theologia, de scriptura sacra, de Deo uno et trino, de praedestinatione etc., welche in Unterabtheilungen und quaestiones eingetheilt ſind, die in weitſchweifiger ſcholaſtiſcher Methode abgehandelt werden.

Gedrängter, intereſſanter, mehr die Hauptſache mit innerem kirchlichem Intereſſe herausſtellend iſt des Friedrich Spanheim controversiarum de religione — elenchus historico-theologicus, 1 ed. 1687. editio, quae novum opus videri possit 1701. Hier findet ſich vor jeder Kontrovers eine lehrreiche hiſtoriſche Protheorie. Ein appendix controversiarum cum rationalistis *) et cum antiscripturariis

*) So heißt es in der series praecipuarum materiarum. Aber

hodiernis ist in mehrfacher Hinsicht, sachlich und literärhistorisch, merkwürdig.

Neben diesen können die reformirten Polemiker Alsted (1620), Maresius (1648), Alting (1654) und Hulsius (1668) nur als weniger bedeutend für die Fortbildung der Wissenschaft genannt werden.

Zweite Periode.

Als der Anfänger derselben muß Georg Calixtus anerkannt werden, denn ob er gleich schon ein halbes Jahrhundert vor der Epoche wirkte, mit welcher wir die erste Periode geschlossen haben, und wiewohl er kein Werk über das Ganze der Polemik geschrieben hat: so ist er es doch, der zuerst in der lutherischen Kirche den parteiischen und fehlerhaften Einfluß des kirchlich-symbolischen Interesse auf theologische Untersuchungen brach. Wofern große und liberale Gelehrsamkeit, ein edler Sinn und christliche Wahrheitsliebe, ohne Vermittelung eines strengeren spekulativen Elements, die protestantische Theologie aus der neuen Scholastik, in die sie verfallen, vollständig glücklich hätten herüberführen können in eine gereinigte Bahn: so würde dieser Mann dies ausgeführt haben, und der bloße Mangel dessen, was die hallische Schule nachher karakterisirte, würde ihn nicht gehindert haben, den Razionalismus zu umschiffen, so wie der Besitz davon die Spenerianer nicht befähigte, ihn zu verhindern. Da aber Calixtus gerade ein solcher war, als wir ihn bezeichnet: so blieb seine Wirksamkeit auf die Weckung eines entschieden reineren Geschmacks in Hervorhebung des christlich-schriftmäßigen über das kirchlich-parteiische Interesse stehen, welche Wirksamkeit durch seine Schrift iudicium de controversiis theologicis (1650), durch die Art, wie er tridentinische Lehren ächthistorisch bestritt, und durch seine consultatio de tolerantia reformatorum circa quae-

---

auch in der Abhandlung selbst ist von der communis hypothesis rationalistarum die Rede. ed. Basil. 1719. p. 742.

stiones inter ipsos et augustanam confessionem professos controversas (1697 von ſeinem Sohne zum zweiten Male herausgegeben) vermittelt wurde. (Calixtus ſtarb 1656).

Unter dieſen Umſtänden, und nachdem die Speneriſchen Prinzipien die Theologie von einer anderen, reinpraktiſchen Seite her in Bewegung geſetzt hatten, erhielt die Polemik von Seiten der den Spenerianern mehr oder minder entgegengeſetzten Theologen zunächſt den Karakter größerer Mäßigung und ſorgfältigerer Ausbildung in Bezug auf dogmatiſche Begründung ihrer Sätze. Dadurch wurde ſie eigentlich mehr Modifikazion und Anhang der Dogmatik, und ſo ſtellt ſie ſich im Weſentlichen dar bei Muſäus (collegium controversiarum, Becano, Wendelino, Crellio aliisque Socinianis oppositum 1701), Bechmann (theol. polem. 1702, 2 ed. 1710 mit einer Vorrede von Buddeus), Schomer (collegium novissimarum controversiarum, 1711), Grape (theologia recens controversa, zuerſt 1706, dann vermehrt 1719) und Olearius (synopsis controversiarum selectiorum cum hodiernis pontificiis, Calvinianis, Socinistis — antiscripturariis sive rationalistis, 1710) und einigen Anderen.

Nur Johann Fabricius zu Helmſtädt behandelte in ſeiner consideratio variarum controversiarum (1704, 2 ed. 1715) die kirchlichen Unterſchiede in einem über die Calixtiniſche Irenik hinausgehenden abſtumpfenden Sinne.

Die Lehrbücher von Vitringa (1702), Pictet (1711) und Gerdes (1740) erlangten in der reformirten Kirche Anſehn.

Die Spenerianer, welche ſich zur Bearbeitung der Polemik entſchloſſen, hatten zwar den Vorzug eines tieferen Zurückgehens auf chriſtliche Grundgedanken, und vermiſchten die Polemik weniger mit Dogmatik, aber ſie fließt bei ihnen mehr oder minder mit Anfängen der Apologetik zuſammen, und verliert auf dieſe Weiſe auch ihren eigenthümlichen Karakter. Hiehin gehören Lange (causa Dei et religionis Iudaeis revelatae adversus sic dictum naturalismum 1726.

Causa Dei et religionis revelatae et quidem christianae adversus Iudaeos — Socinianos etc. 1727). Anton (collegium antitheticum universale 1732).

Als nun die Spenerisch-Halliſchen Prinzipien anfingen vermittelſt gewiſſer philoſophiſcher Lehren, doch mehr von der formalen Seite, ſich methodiſcher zu entwickeln, ſchrieb Johann Franz Buddeus kurz vor ſeinem Tode eine zum Behufe von Vorleſungen beſtimmte delineatio commentationis de veritate religionis evangelicae prout lutherana eam profitetur ecclesia 1729, wovon Johann Georg Walch 1750 eine deutſche Ueberſetzung unter dem Titel: J. F. Buddei Grundſätze der polemiſchen Theologie, herausgab. Als Anhang wurde eine Ueberſetzung der ſchon 1706 geſchriebenen Diſſertazion de theologiae polemicae studio solide ac sobrie instituendo beigefügt. Wenn gleich in dieſer kleinen Schrift des Buddeus auch apologetiſche und dogmatiſche Elemente vorkommen: ſo trägt ſie doch denſelben Karakter von Mäßigung, Klarheit und Sicherheit, der den übrigen Schriften dieſes vorzüglichen Theologen eigen iſt.

Johann Georg Walch's eigne Einleitung in die polemiſche Gottesgelahrheit, Jena 1752, iſt ein ausführliches, gelehrtes, gründliches und ehrliches Werk, in welchem nur der Standpunkt allzu empiriſch iſt, um jemals tief in die Sache hineinzuführen.

Dieſen beiden verwandt ſind Bernhold (comp. theol. pol. Altd. 1733) und Lorenz Reinhard (theolog. polem. Vinar. 1745).

Baumgarten's nach ſeinem Tode, aus Vorleſungen, von Semler herausgegebene „Unterſuchung theologiſcher Streitigkeiten, 3 4. 1762—64, iſt das ausgearbeitetſte polemiſche Werk dieſer Periode, und verdient in Anſehung der dogmatiſchen Prinzipien Achtung, wegen der Gelehrſamkeit und des in der Ausführung bewährten Scharfſinns etwas der Bewunderung Verwandtes. Dennoch iſt es durch das Extrem der Wolfiſchen Methode, welche die Sache mit unzäh-

ligen Definizionen und Distinkzionen meistens von außen betrachtet, entbehrlicher und weniger brauchbar für eigentlich polemische Studien, als viele der bisher genannten Werke.

Mehr einen historischen und praktischen Karakter und insofern auf die ächten polemischen Gesichtspunkte mehr hinleitend und auch wieder sie voraussetzend, als sie selbst aufstellend, ist des Lorenz von Mosheim „Streittheologie der Christen, nach dessen Vorlesungen ausgeführt von v. Windheim 1763, 64."

Früher als die Herausgabe der beiden letztgenannten Werke, obwohl nicht früher als die Abfassung derselben, entstanden zwei Werke, das eine in der reformirten, das andere in der lutherischen Kirche, in welchen die Polemik ohne Zweifel das Höchste erreichte, was auf diesem formell-philosophischen, dogmatisch-exegetischen Standpunkte möglich war. Es sind die Werke von Stapfer und von Schubert.

J. F. Stapfer's institutiones theologiae polemicae universae, ordine scientifico dispositae, Tigur. 1744—47, sind freilich, ähnlich der Richtung der reformirten Theologen der ersten Periode, auch zu sehr kirchlich-symbolisch gefärbt, auch fehlt es nicht an Herbeiziehung von einigem Fremdartigen, dafür aber tritt die Idee von Grundirrthümern in der Behandlung des Naturalismus, Indifferentismus, Papismus, Fanaticismus, freilich neben reinhistorischen Religions- oder Parteiformen, schon deutlich genug hervor, um hierin den richtigsten Standpunkt, der unter dem Einflusse der symbolischen Dogmatik möglich war, zu erkennen.

Des helmstädter Theologen Johann Ernst Schubert institutiones theologiae polemicae, 4 vol. 1756—58. ed. 2. 1760. Die Eintheilung, wonach im ersten Theile die Gegner des christlichen Prinzips überhaupt, im zweiten die Häresien vor der Reformazion, im dritten die nach derselben, im vierten die einheimischen Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche behandelt werden, beweiset zwar, daß apologetisch-dogmatisches und historisches Interesse schon in der

Form zu ſtark hervortritt, wie denn des Stoffs dieſer Art hier viel vorhanden iſt. Dafür aber iſt jeder Hauptheil ſo verſtändig in Unterabtheilungen geordnet, es wird in jedem Abſchnitte ſo beſonnen auf das Prinzip der Gegner geachtet, und die Bekämpfung ihrer Sätze geſchieht mit ſo vieler logiſchen Klarheit, Präziſion und Sinn für die Schriftwahrheit, daß man das Studium dieſes Werks noch jetzt als ein Mittel theologiſcher Bildung empfehlen kann.

Nachdem dieſer Höhepunkt erreicht war, ſtieg die Polemik mit raſchen Schritten von demſelben herab, wie denn die Gründe, aus welchen die theologiſche Geſinnung und Kraft ſich ſeit den ſechziger Jahren kaum gegen die Feinde der chriſtlichen Religion vollſtändig zu waffnen für nöthig fand, ſo daß ſie die Häretiker um ſo mehr aus den Augen verlor, hinlänglich bekannt ſind.

Der Marburger Theolog Wyttenbach (theologiae elenchticae initia, 1763–65. 2 vol.) ſchloß ſich an die dogmatiſche Ordnung der Lehren an, offenbar in Bezug auf den Begriff der Polemik ein Rückſchritt.

Daſſelbe that der göttinger Theolog Miller in ſeinem compendium theologiae polemicae, 1768, in welchem, bei dem redlichſten Willen, ſchriftmäßig über dogmatiſche Fragen zu urtheilen, dennoch die dogmatiſch-exegetiſchen Gegengründe gegen die Behauptungen der Gegner allzu abſtrakt, formal und vereinzelt daſtehen, um eine gründliche Einſicht in das Ganze und Innere eines Irrthums zuzulaſſen.

Zehn Jahre ſpäter erſchienen Johann Friedrich Gruner's institutionum theologiae polemicae libri sex, unmittelbar nach dem Tode des Verfaſſers, der während des Drucks ſtarb, im Auftrage deſſelben von Georg Chriſtian Knapp herausgegeben, Halle 1778. Das ausführlich und fleißig gearbeitete Buch, das letzte Handbuch der Polemik, trägt durchaus den Beweis in ſich, warum es das letzte ſein konnte, ja mußte. Von der blos dogmatiſchen Methode iſt der Verfaſſer zwar frei, aber auf eine blos negative

Weiſe. Er geht die Parteien und Sekten in einer gewiſſen hiſtoriſchen Ordnung durch, aber die Behandlung iſt kritiſch ohne feſte theologiſche Prinzipien. Während Geſchichte und Literatur übermäßig viel Raum einnimmt, wird die Behandlung der Kontrovers ſelbſt meiſt auf etwas ziemlich Unbedeutendes reduzirt. Die Neigung, zwiſchen kirchlicher und bibliſcher Lehre zu unterſcheiden, iſt ſchon ſtark, und wird meiſt ungerecht zum Schaden der erſten geübt, während doch für eigentliches Ergründen und Begreifen der bibliſchen Lehre wenig oder nichts gethan wird. So ſehen wir hier denjenigen Supernaturalismus, der ſich formal und negativ im Beſtreiten kirchlicher Beſtimmtheit übt, und eben deshalb keinen wahren Grund in ſich hat, warum er ſelbſt in dieſer Form einer Polemik da zu ſein brauche, da ſich dieſe einzelnen Kritiken, Scholien und Bemerkungen viel beſſer in der Geſchichte oder Symbolik, allenfalls auch in der Dogmatik, hätten anbringen laſſen.

Mit dieſem Werke begann die Polemik wie auf einmal, und dennoch vorbereitet genug, ihren langen todtenähnlichen Schlaf. Volborth's zu Göttingen primae lineae theologiae historico-polemicae 1790 ſind nur ein literarhiſtoriſcher Abriß *).

Die römiſch-katholiſchen Polemiker haben bis über die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts fortgefahren, die Polemik in veralteter Form der ſpeziellen Apologetik des tridentiniſchen Lehrbegriffs zu behandeln. Erſt ſeit dieſer Zeit haben Tentſcher (Institutiones polemicae Prag. 1767) und Gazzaniga (Theologia polemica. Vindob. 1779. Mogunt. 1783) dieſen Weg auf eine gebildetere Weiſe betreten.

*) Friedr. Sam. Bock's Lehrbuch für die neueſte Polemik, Halle 1782, ſcheint nur eine Ueberſicht der damals neuen Veränderungen der theologiſchen Lehrart enthalten zu ſollen.

Allgemeine Polemik.

Die allgemeine Polemik behandelt den kirchlichen Irrthum in allen denen Beziehungen, in welchen er noch nicht als ein besonderer erscheint, sondern als Irrthum im Allgemeinen der Wahrheit, wie sie in der Kirche ist, sich entgegenstellt, und von der Kirche bekämpft werden muß. Hieraus ergeben sich zwei Hauptaufgaben der allgemeinen Polemik, die eine, den Irrthum überhaupt zu begreifen als in der Kirche seiend, die andere, die Bestreitung des Irrthums als eine kirchliche nach ihren wesentlichen Merkmalen darzustellen.

Erstes Kapitel.

Vom kirchlichen Irrthum überhaupt.

Da der kirchliche Irrthum eine besondere Gestalt des menschlichen Irrthums überhaupt ist: so bedarf es einer Darstellung dessen, was den kirchlichen Irrthum von allem anderen Irrthum unterscheidet. Da er auf eine gewisse Weise zwar immer ist in der Kirche, aber auf eine der Erkennbarkeit und Bestreitung fähige nur unter gewissen Bedingungen hervortreten kann: so müssen diese Bedingungen dargestellt

werden. Da nur seine Ausbildung und die Art seiner Wirkung in der Kirche sein Verhältniß zur Wahrheit in der Kirche vollständig aufschließt: so muß diese Wirkung in's Auge gefaßt werden. Wir erhalten also drei Abschnitte: 1) Vom Wesen des kirchlichen Irrthums. 2) Von der Entstehung des kirchlichen Irrthums. 3) Von der Wirkung des kirchlichen Irrthums.

§. 1.

Das Wesen des kirchlichen Irrthums besteht in demjenigen Scheine der Wahrheit, den die Kirche, insofern sie nicht ganz bei Christus bleibt, durch die in der Welt wirksame Lüge in ihrer Mitte entstehen läßt.

Aller Irrthum ist ursprünglich Abirren von der dem menschlichen Denken vorgeschriebenen Bahn. Die unserem Denken vorgeschriebene Bahn ist die Auffassung aller uns durch unsere von Gott angewiesene Stellung zur Betrachtung kommenden Dinge in Gott, d. h. in ihrer Beziehung zu dem offenbaren, lebendigen und alleinguten Herrn, Schöpfer und Erhalter der Dinge. Irrthum tritt ein, wenn die Gedankenthätigkeit des Menschen das Bewußtsein, nur durch Bleiben in Gott Wahrheit und Leben zu haben, sich durch das Hervortreten des Selbstischen verdunkeln läßt, und, irgend ein Kreatürliches, wie es die Selbstsucht anregt, in einem unwahren Verhältnisse auffassend, die wahre Beziehung der Dinge und besonders des Menschen zu Gott sich verdunkeln läßt. Aller Irrthum ist also ursprünglich religiöser Irrthum, und die Annahme einer Uroffenbarung, wie die heilige Schrift davon Kunde giebt (Gen. 1. 2.), eines dem erschaffenen Menschen leuchtenden Gotteslichtes, welches beides, innerlich und äußerlich, war, und aus welchem der Mensch freiwollend, obschon berückt, herausgetreten ist, ist ein genügender Aufschluß über die Entstehung des Irrthums.

Dieſen Urirrthum vorausgeſetzt fand nun keine ganz lebendige und reine Zuſammenſtimmung der Gedanken über Gott mit denen über die Welt mehr Statt, und hieraus ergeben ſich zwei Hauptklaſſen des Irrthums, wie ſie aus dem urſprünglich religiöſen Irrthum entſprangen, der religiöſe Irrthum im engeren Sinne, der in fortgeſetztem Trennen der Gedanken über Gott von dem nie ganz dem Menſchen entzogenen göttlichen Lebenslichte beſteht, und der weltliche Irrthum, der in fortgeſetzter Losreißung der Gedanken über die Dinge von ihrer Beziehung auf Gott beſteht. Die Erhaltung dieſes doppelten Irrthums in der Welt denken wir uns nach der Schrift als das Werk des Satans, des Vaters der Lüge, jenes unſichtbaren Gottesfeindes, welcher, in dieſer Feindſchaft ſich nur durch Lüge halten könnend, die Lüge als ſein Eigenes von ſich ausgehen läßt, und durch die Lüge in dem Menſchengeſchlechte, welches ſich einmal für ſie empfänglich gemacht hat, die Macht aller Arten von Irrthümern unterhält, und dadurch, und zwar dadurch allein, ſeine Herrſchaft gründet über die Welt, d. h. die von Gott abgewandte, aus Gottes Gemeinſchaft herausgetretene Menſchheit. (Joh. 8, 41—44. Joh. 14, 30. Ap. 26, 18, in allen drei Stellen Worte Chriſti.) Denn wie jeder Sünde eine verborgene Lüge zum Grunde liegt: ſo erzeugt auch die Lüge allein und immer die Sünde. In dieſer Herrſchaft des Satans liegt aber nicht, daß alle Menſchen, die ganze Welt, obwohl ſie im Argen liegt (1 Joh. 5, 19) als ſolche ſchon mit Bewußtſein der Lüge diene, ſondern ſie iſt die Betrogene von fremder Lüge, und wird die Lüge ſo lange für Wahrheit und Weſenhaftigkeit halten, und mehr von ihr leiden, als ſie thun, bis die Wahrheit in ſichtbarer Geſtalt und zugleich göttlich geiſtiger Kraft ihr erſcheint. Wann und wo dies geſchieht, ſpaltet ſich die Menſchheit in Kinder Gottes und Kinder des Teufels (1 Joh. 3, 10), jene ſich an die offenbare Wahrheit vertrauend anſchließend gegen den Irrthum, wie er ihnen nun als Lüge erſchienen, dieſe auf die

Seite der Lüge tretend, es nichts achtend, daß sie den Irrthum und die Sünde in ihnen erzeugt, und eben damit auch gegen die Wahrheit Partei nehmend. Sofern die Wahrheit noch nicht erschienen, ist aller Irrthum und alle Sünde gleichsam nur Unwissenheit, welche Gott übersehen will (Apost. 17, 30), wofern nur die in Christus erschienene und als solche verkündigte Wahrheit nunmehr angenommen wird.

Mit der Verkündigung und Annahme der christlichen Wahrheit, wie sie in Jesus Christus ist, ist auch die christliche Kirche gegeben, und nun kann es erst einen kirchlichen Irrthum geben. Zwar die Kirche, d. i. die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus und untereinander, als solche kann den Irrthum nicht hervorbringen, vielmehr trägt sie durch die Gemeinschaft des Geistes Christi, in dem sie steht, die Kraft in sich, den religiösen Irrthum, der in ihren Gliedern noch von dem Zusammensein mit der Welt her ist, je länger je mehr aufzuheben. Allein der Irrthum ist doch von Anfang in der Kirche, insofern sie mit der Welt im Zusammenhange steht. Jedes Glied der Kirche war vor seinem bewußten Eintritt in dieselbe durch den Glauben (denn der Eintritt der Kinder ist ein unbewußter) in irgend einem Maaße so der Welt angehörig, daß es auch seinen Antheil an ihrem religiösen Irrthum hatte, und wenn es zwar durch den Eintritt in die lebendige Gemeinschaft der Kirche im Allgemeinen vom religiösen Irrthume frei wird: so doch schon deshalb nicht absolut, weil der religiöse Irrthum mit dem weltlichen zusammenhängt. Ist hiedurch nun ein Residuum religiösen Irrthums in der wirklichen Kirche gegeben: so läßt sich daraus doch noch nicht der kirchliche Irrthum begreifen, vielmehr erscheint das Verhältniß bis jetzt nur als das allmälige Verschwinden des religiösen Irrthums durch den in der Kirche wirksamen Geist der Wahrheit.

Aber die Kirche ist nicht allein noch mit religiösem Irrthum behaftet, sondern sie ist auch nicht völlig treu in ihrem Bleiben bei Christus. Sie weiß zwar um die Noth-

wendigkeit, in ihrer Gedankenbildung bei Christus und seinem Worte zu bleiben, weil sie weiß, daß nur in dieser Gemeinschaft das Leben ist, aber ihre Demuth, Wachsamkeit, Selbstverleugnung, Lauterkeit, mit Einem Worte ihre Treue, ist nicht groß genug, um den Gefahren, welche für sie durch das Zusammensein mit der Welt Statt finden, soweit zu entgehen, daß ihr Irrthum stets nur verschwände, und sich gar nicht von neuem innerhalb der Kirche zu organisiren suchte. Dieses Organisiren ist es, wozu die Welt, als in welcher die Lüge wirkt, und unter dem Vater der Lüge stehend, die Kirche unaufhörlich versucht, indem sie demselben den Schein von Wahrheit und Recht giebt. Die Welt, insofern sie, nach dem Erschienensein der göttlichen Wahrheit in Christus, sich mit mehr oder minder Bewußtsein in die Macht der Lüge begiebt, und mit ihrem Fürsten ein geistiges Ganzes bildet, haßt die Wahrheit, die in Christus und Christus selbst ist, und sucht sie zu trüben, zu verkehren, zu vertilgen, soweit es möglich ist, (Joh. 7, 7. 8, 38, 40, 44. 15, 18, 19.). Da ihr nun dies in der Art nicht möglich erscheint, wie sie es zur Zeit Christi durch das Tödten desselben zu erreichen suchte; da auch das Tödten der Glieder der Kirche, welche die Wahrheit am meisten in sich tragen und am freiesten bekennen, in unzähligen Fällen das nicht hinwegschafft, was eigentlich der Gegenstand des Hasses der Welt ist, nämlich den sich in der Wirklichkeit des Lebens bewährenden Glauben an die Wahrheit, und da überhaupt die hassendste Wirksamkeit der Welt weniger auf das äußere Tödten als auf das geistige Vernichten der Wahrheit und Lauterkeit in der Kirche ausgeht: so wirkt die Welt (immer ihren Fürsten hinzugedacht, aber auch nie ihn allein) durch Lüge, das Wort ganz eigentlich genommen, d. h. durch Ableugnung, Entstellung, Beraubung der Wahrheit, erschütternd und ängstigend auf die Kirche. Da die Kirche nicht völlig treu und in Christus ist: so ist sie auch nicht klar und wacker genug, um die Lüge der Welt jedesmal vollständig als Lüge

zu erkennen, und indem sie die Lüge (obwohl sich, durch ihre Schuld, nicht bewußt, daß sie Lüge sei) auch nur in irgend einem Punkte als Wahrheit gelten läßt, erhält der in ihr von ihrem alten Zustande her noch nicht gänzlich ausgetriebene religiöse Irrthum Kraft, sich scheinbar als Wahrheit dem kirchlichen Bewußtsein einzupflanzen, beizumischen, an die Seite zu stellen, und dieser Schein, der durch die Lüge auf den religiösen Irrthum geworfen wird, ist der kirchliche Irrthum. Denn nunmehr ist der Irrthum nicht mehr in der entschiedenen Schwäche eines geschlagenen und sich zurückziehenden Feindes, welches eigentlich sein natürlicher Zustand in der Kirche ist, sondern er tritt auf mit dem Anspruche auf kirchliches Recht, auf christliche Wahrheit, auf religiöse Gedankenbildung, und sobald er diesen Anspruch in einer gewissen Gemeinschaftlichkeit solcher ausübt, die offenbar ihrer Grundgesinnung nach Glieder der Kirche sind, so wird er kirchlicher Irrthum, insofern die Kirche ihn als in ihr selbst vorhanden und von den Kräften ihrer Glieder getragen erkennen kann. In jedem kirchlichen Irrthume sind also die beiden Faktoren zusammenwirkend, die Lüge der Welt und die Schwäche der Kirche. Daß die Kirche nur schwach und irregeführt ist, giebt die Zuversicht, daß sie werde geheilt werden können. Daß die Kirche in jedem kirchlichen Irrthume von der Lüge des Satans und der Welt betrogen ist, zeigt die Unmöglichkeit, daß die Häresie anders als mit der vollen Macht der Wahrheit und des in ihr lebenden Geistes Gottes überwunden werden könne *). Denn so ernst-

*) Matth. 13, v. 38 u. 39 als Erklärung von v. 25. Denn wenn zwar die υἱοὶ τοῦ πονηροῦ nicht die irrenden Glieder der Kirche sein können, weil jene gar nicht in der Kirche sind: so kann man sich doch die Thätigkeit der υἱοὶ τοῦ πονηροῦ in der Welt, mit welcher die Kirche sich berührt, gar nicht anders denken, als so, daß in den weniger treuen Gliedern der Kirche die Neigung zum Irrthum erzeugt wird.

haft iſt jeder kirchliche Irrthum, daß der ihn für nichts Achtende eben dadurch, daß er ſich ſo darüber hinwegſetzt, ſchon in einem bedeutenden Grade von der Lüge ſich abhängig macht.

Allein die Vorausſetzung, daß die Kirche den kirchlichen Irrthum als ſolchen erkennen könne, ſchließt in ſich, daß ſie durch denſelben das gefährdet ſehe, was ihr als weſentlicher Glaubensinhalt gewiß iſt, oder, mit anderen Worten, der Irrthum ſtellt ſich erſt dann als kirchlicher oder als Häreſie dar, wenn er gegen einen Fundamentalartikel des chriſtlichen Glaubens gerichtet iſt. Denn eine Lehre, von welcher die Kirche einſähe, daß ſie der Feſthaltung des weſentlichen Inhalts des Glaubens gar nicht im Wege ſtehe, kann ihr als Kirche auch nicht als falſch erſcheinen, ſondern etwa nur Einzelnen ihrer Glieder in wiſſenſchaftlicher oder praktiſcher Beziehung; die Kirche als ſolche kann nicht nur eine ſolche Lehre, ſondern ſie ſoll ſie auf ſich beruhen laſſen. Auf der anderen Seite giebt ſich jede innerhalb der Kirche mit Anſpruch auf Allgemeingültigkeit ausgeſprochene Lehre für etwas weſentlich zum chriſtlichen Glauben Gehöriges aus, und muß alſo als wahr oder falſch erkannt werden können an dem, was der Kirche als weſentlicher Inhalt des Glaubens gewiß iſt. Dies giebt den Begriff des Fundamentalartikels, oder eines ſolchen Glaubensſatzes, an dem Widerſpruche mit welchem die Kirche die Häreſie erkennen kann. Es iſt alſo nöthig, an dieſer Stelle dieſen Begriff

---

1 Tim. 4, 1: Es werden aufſtehen προσέχοντες πνεύμασι πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων. — Zu unmittelbar und den anderen Faktor, die Schwäche der Kirche, nicht berückſichtigend, wird bei Ignatius der Teufel als Urheber der Häreſie angeſehen, ep. ad Trallianos: φεύγετε τὰς ἀθέους αἱρέσεις· τοῦ διαβόλου γὰρ εἰσιν ἐφευρέσεις (wohl abſichtliches Wortſpiel) τοῦ ἀρχεκάκου ὄφεως. Cf Suic. s. v. αἵρεσις.

einer näheren Bestimmung zu unterziehen, da es nur unter der Voraussetzung, daß es Fundamentalartikel giebt, auch eigentlich kirchliche Irrthümer oder Häresien geben kann.

Welches ist ein Fundamentalartikel im reinkirchlichen Sinne? Das systematisch-dogmatische Verfahren, nach welchem jeder Satz vermöge seiner Beziehung zum Prinzipe und im Zusammenhange des Systems gleichen Werth hat, kann uns hier nicht leiten, denn es kommt hier auf eine Artikulirung von Sätzen an, welche nicht auf wissenschaftlichem, sondern auf kirchlichem Wege geschieht. Die einzelnen Sätze einer kirchlichen Erklärung oder eines Symbolums sind als solche auch nicht Fundamentalartikel, denn daß dieses Einzelne richtige Lehre sei, ergiebt sich erst aus der nothwendigen, kirchlichklaren Beziehung zu dem Wesentlichen des christlichen Glaubens, und dieses Wesentliche, eben weil es nicht in einem bloßen Gefühle bestehen kann (welches als solches keinen Angriff einer kräftigen Irrlehre aushalten kann), muß sich in einem objektiven kirchlichen Bewußtsein aussprechen. Dieses wird aber endlich auch nicht unvermittelt aus der Schrift zu nehmen sein. Denn wenn dieses Herausnehmen nicht der einzelne, für die Kirche gleichgültige, Akt eines Individuums sein und so, wenn derselbe nicht Eigenthum der Wissenschaft wird, ganz subjektiv bleiben soll: so muß es ein Akt der Kirche sein, und zwar ein solcher Akt, in welchem das Bewußtsein der wesentlichen Momente des Glaubens schon objektiv vorhanden ist, so daß das Einzelne der Schrift, vermittelst einer innerlich nothwendigen Anziehung und Zusammengehörigkeit, sich zum Ausdrucke des von der Kirche Erkannten darreicht, d. h. das Einzelne der Schrift (vom Ganzen kann in dieser Beziehung nicht die Rede sein) ist es nicht, was den Fundamentalartikel macht, sondern dieser ist es, der das Einzelne in der Schrift erkennt, anzieht, sich mit demselben gleichsam umgiebt.

Dieses kirchlich-objektive Bewußtsein kann nun nicht mehr und nicht minder sein als das Sich-eins-wissen der

Kirche mit dem Inhalte der Taufformel, d. h. das Festhalten der Kirche an der im Glauben an Christus gegebenen Lehre vom Vater, Sohn und heiligem Geist in ihrem göttlichen Einsein. Wie die Taufformel aus göttlicher Weisheit und Fürsorge dasjenige wörtlich ausspricht, was aus dem Geistesleben der Kirche sich als der Inbegriff des Glaubens, in dem sie ein Geistesleben hat, hervorhebt: so erkennt die Kirche auch in der Schriftlehre von Vater, Sohn und heiligem Geiste ihren, nicht durch die Taufformel als Formel erst entstandenen, aber durch diese allein und vollständig, rein und unveränderlich sich objektivirenden, Glauben wieder, und darum spricht sie ihn auch so wieder aus. Deshalb wurde die Taufformel auch die Grundlage jenes Glaubensbekenntnisses, dessen die Kirche sich zum Zeugnisse gegen die gefährlichste Macht der Häreſe bis zum Anfange des vierten Jahrhunderts fast allein bediente, und dieses wurde wieder die Grundlage jedes späteren. In der Taufformel wird der Glaube als ein solcher ausgesprochen (und gerade das bewährt ihren göttlichen Ursprung), wie er dem Ganzen der Kirche, insofern sie tauft, und dem Individuum, insofern es getauft wird, identisch ist, und deshalb kann es keine andere Fundamentalartikel geben als die drei vom Vater, vom Sohne und vom heiligen Geiste. Da dieser dreifache innig verbundene Glaubensausdruck Alles gleichsam anzieht und im Gemüthe der Kirche sich umgiebt mit Allem, was Schrift und Erfahrung von den Hauptmomenten des Glaubens an die Hand geben: so läßt sich auch jede in der Kirche aufkommende Lehre an ihrer Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit diesem göttlichen Kanon als wahr oder falsch erkennen *). Denn jede spekulativ-kosmo-

*) Dies allein ist wohl das Wahre in der Lessing-Delbrückischen Vorstellung von der Glaubensregel. Falsch aber ist es, daß jenes dreifache Dogma in der Form des apostolischen Symbolums der Grund der Kirche sei und über der Schrift stehe.

logiſche Lehre findet ihr Maaß an der Schrift- und Kirchenlehre vom Vater, jede anthropologiſche an der vom Sohne (deſſen Ehre z. B. verletzt wird, wenn eine Erlöſung gelehrt wird, die keine iſt, weil keine Sünde anerkannt wird); jede Lehre über die Kirche und das von ihr zu führende Leben an der vom heiligen Geiſte. Es wird hiedurch nicht etwa behauptet, daß die Kirche in ihrer Entwickelung und nach ihren zeitlichen Aufgaben, in ihrer Stellung zur Welt, nicht Grund haben könnte, noch andere Glaubensbekenntniſſe, außer dem, welches das apoſtoliſche genannt wird, aufzuſtellen (von welchem übrigens hier eigentlich gar nicht die Rede iſt) *), ſondern es ſoll nur feſtgeſtellt werden, welches der weſentlich-chriſtliche und reinkirchliche Begriff von Rechtgläubigkeit oder Orthodoxie ſei, wie ſie als das von jeder Häreſie Verletzte zur Erkennung von dieſer hinreicht.

§. 2.

Die geſchichtliche Entſtehung jedes kirchlichen Irrthums erklärt ſich aus dem Zuſammenwirken der Verworrenheit des Ganzen mit der Vermeſſenheit Einzelner.

Eine gewiſſe Verworrenheit des Ganzen der chriſtlichen Kirche und in demſelben wieder eines größeren oder geringeren Gebiets derſelben in gewiſſen Zeiten erklärt ſich hinlänglich aus ihrem Zuſammenſein und Zuſammenhange mit der Welt, und aus der der Kirche noch anhaftenden Unrein-

---

Vgl. Delbrück: Philipp Melanchthon der Glaubenslehrer, Bonn 1826. Ueber das Anſehn der h. Schrift Drei Sendſchreiben von Sack, Nitzſch und Lücke. Bonn 1827.

*) So daß alſo in dem Geſagten noch nicht die Behauptung des Calixtus von der ſymboliſch-ireniſchen Bedeutung des apoſtoliſchen Symbols enthalten iſt.

heit und Dunkelheit. Auch liegt es in dem Zusammenwirken aller der Kräfte, aus denen die Geschichte der Kirche sich entwickelt, daß diese Verworrenheit sich von Zeit zu Zeit so gestaltet, daß der eine oder der andere Fundamentalartikel des Glaubens den Gemüthern in Unklarheit zu treten beginnt. Die Verworrenheit des Ganzen aber erzeugt an sich keinen bestimmten Irrthum, denn einerseits lähmt die Verworrenheit den Trieb des bestimmten Denkens und die Kraft, dem Herkömmlichen sich mit Bewußtsein entgegenzustellen, andererseits hemmt und beschränkt sich derjenige Theil des Ganzen, in welchem Verworrenheit herrscht, durch die Vielheit der Stimmen selbst. Tritt aber aus der Masse eines über einen Hauptpunkt des Glaubens verworrenen Gebiets der Kirche ein Einzelner hervor, mit Vermessenheit genug begabt, um das von der Masse unbewußt gewollte und schon geheim geliebte Unwahre in bestimmter begrifflicher Lehrform auszusprechen: dann ist der kirchliche Irrthum da. Denn da es nicht fehlen kann, daß Viele aus der Masse in dieser Lehre das erkennen, was sie dunkel in sich trugen, und wodurch sie sogar aus der Dunkelheit in das Licht der Wahrheit kommen zu können wähnen: so schließen sie sich an jenen Einzelnen an, sie bilden eine Gemeinschaft, welche sich selbst etwas Eigenes erwählend sich der rechten Lehre gegenüberstellt, ihre Lehre stellt sich als Häresie oder Ketzerei, ihre Gemeinschaft als Sekte dar *). Das Verhältniß

*) αἵρεσις kommt zwar bei den Griechen noch im indifferenten Sinne von Erwählung irgend einer Meinung oder Lebensweise vor, aber Apost. 24, 5, 14 1 Kor. 11, 19. Gal. 5, 20. schon in dem schlimmen einer in religiöser Hinsicht irrigen Eigenthümlichkeit. Bei Athanasius (quaest. 38 de parabolis) wird αἵρεσις erklärt ἀπο τοῦ αἱρεῖσθαι τί ἴδιον καὶ τούτῳ ἐξακολουθεῖν, wo es noch im allgemeineren Sinne gefaßt zu sein scheint. αἱρετικός wird in älteren canones in allgemeinerem Sinne gebraucht, wo es auch Schismatiker, ja Unchristen in sich faßt. Canon VI Conc. Constantinop. und

der Vermessenheit des Einzelnen zur Verworrenheit des Ganzen ist aber nicht von der Art, daß im Ganzen immer die geringere, im Einzelnen stets die größere Schuld wäre. Die Verworrenheit kann auch eine solche sein, in welcher sich die in der Kirche überhaupt möglichen, d. h. mit dem wirklichen Wollen des Glaubens vereinbaren, Wirkungen der Lüge in einem bedeutend hohen Grade äußern, und dann bedarf es nur derjenigen Vermessenheit, welche gewöhnlich mit Eitelkeit verbunden ist, einer gewissen weltlichen Unruhe und Uebergeschäftigkeit, oder einer gewissen selbstgefälligen Selbstweisheit, um die Irrlehre in einem Individuum zu repräsentiren, welches die Zeit zu führen scheint und glaubt, aber mehr von ihr geführt und dem in ihr waltenden Geiste betrogen wird. Da der Irrthum in der Kirche nicht Wurzel fassen könnte, wenn er nicht mit der christlichen Wahrheit in Verbindung stände, nicht selbst diese im Grunde suchte, obwohl er sie verfehlt hat, und da die Verworrenheit, in der er allein entstehen kann, sich nicht entwickelt hätte, wenn die früheren Formen der Lehre nicht schon Irriges an sich genommen hätten: so ist im kirchlichen Irrthum immer eine relative Wahrheit, er bringt immer eine Richtung des Denkens hervor, die bis heran mit Unrecht vernachlässigt war, und auch dadurch wird es bestätigt, daß die Heger und Ausbilder des Irrthums nicht ohne allen Wahrheitssinn und Glauben zu denken sind, ja daß sie, je eifriger sie für den Irrthum als einen kirchlichen sind, desto weniger als von

---

Cod. Iust. l. 1. tit. 4. Im engeren Sinne aber bedeutet es irrigen Lehren anhängende Christusbekenner, seit Theodosius dem Großen die die Trinität nach der Nicänischen Feststellung Leugnenden. Cod lib. 1. tit. 1. Später Zonaras ad canon. VI Constant.: αἱρετικους πάντας καλεῖ τους παρὰ τὴν ὀρθόδοξον πίστιν δοξάζοντας; und Photius in Nomocanon. Constitut. 12, tit. 5: αἱρετικός ἐστιν ὁ μὴ ὢν ὀρθόδοξος.

bewußter Lüge beherrscht und dem Reiche Christi absichtlich schadend zu denken sind. Zwar können Menschen, welche als Knechte des Satans nichts Geringeres beabsichtigen, als das Evangelium und die Kirche zu vertilgen, mit thätig sein in der Verbreitung von kirchlichen Irrthümern, aber dann immer nur unter dem erheuchelten Scheine von Theilnahme an der Reinheit der christlichen Lehre, und bei innerer herzlicher Verachtung alles dessen, was sich auf die gemeinsame Grundlage stützen will. Die eigentlichen Häresiarchen dagegen, wenn sie nicht so gut als auf die heidnische Seite hinübergetreten sind, können zwar in einem bedeutenden Grade verkehrt und vermessen sein, sind aber deshalb noch nicht als schlechthin ungläubig oder feindselig gegen das Christenthum zu betrachten. Woraus hervorgeht, daß in alten und älteren Zeiten die Beurtheilung der häretischen Hauptpersonen oftmals viel zu strenge war.

§. 3.

Die Wirkung des kirchlichen Irrthums gereicht bis zu unberechenbarem Grade zum Verderben der Kirche, vermag aber nicht ihren Fortschritt zur Vollendung aufzuheben.

Die Wirkung des kirchlichen Irrthums ist nicht nur an sich eine verderbliche, weil der Irrthum die Macht der Wahrheit relativ dämpft, und das Heil der Kirche allein in der Wahrheit ist, sondern diese verderbliche Wirkung ist unberechenbar groß. Denn da alle Lebensthätigkeiten der Kirche zusammenhängen, und alle nur durch den Geist der Wahrheit in richtigem Verhältnisse erhalten werden: so ist es auch keinem menschlichen Geiste gegeben, zu überschauen, in welchem Grade durch den mächtig gewordenen, bewußt hervorgetretenen Irrthum (und nur das ist der kirchliche) auch die tieferen und zarteren Lebenskräfte der Kirche geschwächt und

beschädigt werden. Denn Unlauterkeit und Sünde sind zwar da ohne den Irrthum in kirchlich ausgebildeter Form, aber erst durch ihn erhalten sie die Kraft und den Muth, sich mit dem Scheine von Recht ganze Gebiete des kirchlichen Lebens vorzubehalten und zu unterwerfen. Als die Hauptwirkungen des Irrthums, unter denen sich unzählige Gestalten des Verderbens und der Unwahrheit verbergen, stellen sich folgende dar: 1. Verlust der Einfalt, der christlichen ἁπλότης (2 Kor. 11, 3), welche in der lauteren Beziehung aller Lebenskräfte auf den Mittelpunkt und Inbegriff der Wahrheit, Christus, besteht. Jeder Irrthum, und der kirchliche am meisten, weil seine Inhaber doch im Grunde Christus und die Wahrheit wollen, bringt einen Widerspruch, eine Doppeltheit hervor, und in der Doppeltheit ist Schwäche. Daher der den Irrthum schon halb in sich tragende Zweifler δίψυχος heißt (Jacob. 1, 8.), daher der Treue, Rechtschaffene und Fromme תְּמִים, ganz, heißt, d. i. in lebendiger Völligkeit und Ganzheit am Herrn hangend. Die Einfalt kann bei der höchsten Ausbildung der Erkenntniß in der Kirche sein, und diese nur bei jener, denn die wahre Erkenntniß unterscheidet sich von falscher Weisheit durch das Ausgehen von dem Einen Grunde und das stete Zusammenhalten aller wissenschaftlichen und zuständlichen Gegensätze durch die Einfachheit des Glaubens an den im Fleische gekommenen Sohn Gottes. Da nun der Irrthum etwas der Wahrheit in Christus Widersprechendes geltend macht: so ist eine Zerreißung der verschiedenen Lebenskräfte der Kirche seine nothwendige Folge, und zwar eine solche, welche sich eben so sehr in der Kirche als einem Ganzen als in jedem Gliede derselben, das vom Irrthum beherrscht wird, zu erkennen giebt. 2. Dämpfung der Liebe, des eigentlichen Bandes der Vollkommenheiten. Denn der Irrthum muß Streit hervorrufen, so gewiß der Geist der Wahrheit die Kirche im Ganzen nie verlassen kann. Nun ist es nicht nur unmöglich, daß der Irrthum von denen, die ihn hegen, auf eine Weise vertheidigt

werden sollte, bei welcher sie sich nicht aus der Liebe gegen seine Bestreiter in gewissem Maaße herausversetzten (denn das Unwahre und Eigenwillige, was den Irrthum hegt, läßt auch die Liebe nicht rein bleiben); sondern es ist sogar undenkbar, daß die Vertheidiger der Wahrheit im Kampfe gegen den Irrthum nicht auch mannichfaltig an der Liebe beschädigt werden sollten. Denn da sie zu keinem Zeitpunkte ganz völlig in derselben sind: so ist die Gefahr da, daß der Haß des Irrthums als solcher, ihnen unbewußt, in einen parziellen oder momentanen Haß derer, die ihn hegen, und ihn gegen sie vertheidigen, übergehe, und so wird in ihnen selbst die Liebe beschädigt. Es ist dies zwar nicht als etwas schlechthin Nothwendiges anzusehen, im Allgemeinen vielmehr wird die Liebe der wahren Glieder der Kirche durch den Kampf nur wachsen, allein die Nothwendigkeit gerade dieses Kampfes wird in vielfacher Beziehung für sie zur Versuchung, von welcher vorauszusehen ist, daß sie theilweise unterliegen. 3. Die Einheit der Kirche wird durch die Häresie zerrissen, so weit dies möglich ist. Denn die innere Einheit der Kirche durch die Gemeinschaft des heiligen Geistes kann gar nicht aufgehoben werden (Eph. 4, 4. ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα). Aber die Einheit insofern sie auch Einigkeit durch das Band des Friedens sein soll (Eph. 4, 3), einiges, friedliches Zusammenhalten der Glieder der Kirche und der Gemeinen, auch äußerliches Zusammenwirken, wird nothwendig zerstört durch die Häresie. Denn da der gesundere Theil der Kirche sich unfehlbar gegen dieselbe auflehnt: so muß, wofern die Häresie nicht sogleich erstickt und aus besserer Ueberzeugung aufgegeben wird, eine Spaltung (σχίσμα) entstehen, und hier ist der Punkt, wo sich uns das Verhältniß der kirchlichen Spaltung zum kirchlichen Irrthum in gehörigem Lichte darstellt. Die Spaltung ist einmal eine nothwendige Folge hartnäckig vertheidigten Irrthums, denn da es nicht möglich ist, daß die ganze Kirche in einen Grundirrthum verfalle: so ist der häretische Theil der Kirche genö-

thigt, ohne Gemeinſchaft mit dem geſunden Theile der Kirche, zuſammenzuhalten, und ſo hat die Häreſie das Schisma hervorgebracht und verſchuldet; womit gewöhnlich verbunden iſt, daß der häretiſche Theil der Kirche ſo thut, als wenn der geſunde das Schisma gemacht hätte. Allein das Schisma kann auch ſo entſtehen, daß ein Theil der Kirche um gewiſſer Sitten und Anordnungen des Ganzen willen, welche entweder gar nicht aus einem Irrthum hervorgegangen ſind, oder doch nur aus einem entſchieden nicht fundamentalen Irrthume, alſo eigentlich nur unter gewiſſen Beziehungen einen Irrthum begünſtigen können, aber nicht müſſen, ſich von der Kirche trennt. Dies iſt das von der Häreſie im eigentlichen Sinne unabhängige Schisma, welches ſelbſt kein Irrthum, ſondern ein Unrecht, eine Sünde, eine Liebloſigkeit iſt, und als ſolche dann wieder die Quelle von Irrthümern zu werden pflegt. So waren die wegen zu großer Strenge in Durchſetzung der nicäniſchen Rechtgläubigkeit ſich von der Kirche trennenden Luciferianer keine Häretiker, ſondern Schismatiker; ſo erklärt die römiſche Kirche die griechiſche für eine ſchismatiſche, und nicht für eine häretiſche, weil ſie glaubt, dieſe habe ſich mit Unrecht von dem Supremate des Papſtes getrennt. Beiderlei Arten von Schisma, das, welchem die Häreſie vorangeht, und das, welches auf anmaaßliche Behauptung der Häreſie oder eines nicht zu ertragenden Unrechts auf der Seite der Gegenpartei gegründet wird, ſind kein Gegenſtand der Polemik als einer Diſziplin, ſondern praktiſch-polemiſcher, kanoniſch-kirchlicher, apologetiſch-ireniſcher Schriften, denn das, was darin unrichtig iſt, iſt immer mehr Sünde als Irrthum, Eigenſinn als Meinung, Parteigeiſt als Ueberzeugung *).

*) Hienach iſt die Aufnahme der schismatici in der Polemik bei Hoornbeek, welcher darunter lutherani, remonstrantes, Brownistae und Graeci ſubſumirt, polemiſch unrichtig. — Die von Paulus erwähnten oder befürchteten σχίσματα (1 Kor. 1, 10)

Ungeachtet der unberechenbar schädlichen Wirkungen des Irrthums können diese doch nie soweit gehen, daß die Wahrheit in der Kirche überwunden, oder auch nur der Fortschritt der Kirche zu größerer Reinheit und endlichem Siege gehemmt werde. Denn die Wahrheit ist einmal auf lebendige, geistliche Leiblichkeit bildende Weise in der Kirche, und der Geist Christi ist auf solche Weise in den wahren Gliedern der Kirche thätig, daß sie Irrthum und Wahrheit zu unterscheiden fähig sind. Die Wahrheit aber ist mächtiger als der Irrthum, (der Geist, der in der Kirche ist, ist größer, als der in der Welt ist 1 Joh. 4, 4), und da sie auf eine bewußte, die Selbstständigkeit des Willens in sich schließende Weise in der Kirche lebt: so muß sie auch den Irrthum, wieviel Gebiet in der Kirche er auch gewinnen könne, von dem Augenblicke seines erkennbaren Hervortretens fortschreitend siegreich bekämpfen. Die verschuldete Unreinheit der Kirche und ihrer Glieder hebt dieses Verhältniß nicht auf, denn die wahre Kirche kann nicht wieder Nicht-Kirche oder Welt werden, wie sehr auch der Einzelne, insofern er noch nicht auf göttliche Weise gewiß geworden, Glied

---

beruhten auch nicht an sich auf Irrthümern, cf. Theodoret. zu dieser Stelle. — Deutlich unterscheidet Chrysostomus Häreſie und Schisma homil. 11 in ep. ad Ephesios: *λέγω καὶ διαμαρτύρομαι, ὅτι τοῦ εἰς αἵρεσιν ἐμπεσεῖν τὸ τὴν ἐκκλησίαν σχίσαι ἐκ ἐλαττόν ἐστί κακόν.* So Basilius epist. canon. 1 ad Amphiloch. *σχίσματα ωνόμασαν τοὺς δι' αἰτίας τινὰς ἐκκλησιαστικὰς καὶ ζητήματα ἰάσιμα πρὸς ἀλλήλους διανεχθέντας.* Noch bestimmter sagt Zonaras ad can. 33 conc. Laod., daß die Schismatiker *περὶ τὴν πίστιν καὶ τὰ δόγματα ὑγιῶς ἔχοντες* seien. August. adv. Cresconium grammat. l. 2. c. 7 nennt schisma recens congregationis separatio propter aliquam sententiarum diversitatem, quae cum fuerit inveterata, haeresis vocatur. Dieser etwas seltsamen Definizion liegt doch das Richtige zum Grunde, daß die erste Ursache des Schismas nicht immer die Häreſie sei.

der Kirche zu sein, fürchten muß, von der Macht des Irrthums aus seiner Festung vertrieben zu werden (2 Petr. 3, 1.). Es bedarf daher nur des Blicks auf die von dem Herrn erkaufte und gereinigte Kirche (Eph. 5, 25), um sicher zu sein, daß der Irrthum nicht den Sieg davon tragen werde *). Aber auch nicht einmal den Fortschritt der Kirche zu reinerer Wahrheit vermag die Häresie zu hemmen, vielmehr muß behauptet werden, die Kirche, wie sie ist, d. h. durch eigene Schuld für den Irrthum beziehungsweise empfänglich, könne nur gerade durch diese Form und diesen Grad des Irrthums zu der höchsten Stufe der Reinheit am sichersten gebracht werden. Hier gilt 1 Kor. 11, 19: *δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται.* Denn durch das Heraustreten des Irrthums in der Kirche wird diese inne, in welchem Grade unrein sie bisher noch war, so daß dergleichen in ihrer Mitte auch nur möglich war, dadurch entsteht Beschämung, heilsamer Schmerz, Streben, sich von diesen Resten des alten Menschen, von diesen Wirkungen der Lüge zu reinigen, Entschluß, um so fester und einfaltvoller die Wahrheit zu umfassen, größerer Ernst im Gebrauche der Schrift, im Gebete, und in Bezug aller Handreichungen des Geistes Christi, innigeres Zusammenhalten der entschiedeneren Freunde der Wahrheit, und planvolleres Hervortreten der Berufensten zur ausdrücklichen Bekämpfung des Irrthums im Namen Aller. Es entsteht ein ehrlicher, nothwendiger, wichtiger Kampf, und so gewiß es ist, daß die wahren Glieder der Kirche auch in diesem wieder im Einzelnen straucheln und fallen werden: so ist dies doch im Ganzen eine Bewegung, die einen wesentlichen Fortschritt

*) Für diese Beruhigung ist 1 Kön. 19, 18 Vorbild und Parallele; denn wie auch die edelste Trauer über den Irrthum keinen anderen Karakter haben kann, als die des Elias: so auch ist der Trost immer nur der, daß ein sich nicht vor dem Gotte dieser Welt beugendes Volk Gottes übrig ist.

und eine Annäherung zum endlichen Siege in ſich ſchließt. Alles, was äußerlich Schmerzliches für die Kirche ſich mit einem kürzeren oder längeren Herrſchen des Irrthums verbindet, übt außerdem ihre Geduld, ihr Aufſehen auf Gott, und ihre vergebende Liebe *).

Zweites Kapitel.

Von der Beſtreitung des kirchlichen Irrthums.

Hier kommen die drei Punkte zur Sprache: 1) Daß es überhaupt eine Beſtreitung des kirchlichen Irrthums geben müſſe. 2) Welchen Gliedern der Kirche ſie obliege, und 3) In welchen Formen ſie Statt finden könne.

*) Hierüber ſpricht ſchön Auguſtinus de civ. Dei l. 18, c 51. Etiam sic quippe veris illis catholicis membris Christi malo suo prosunt (haeretici), dum Deus utitur et malis bene et diligentibus eum omnia cooperantur in bonum. Inimici enim omnes ecclesiae, quolibet errore coeccntur vel malitia depraventur, si accipiunt potestatem corporaliter affligendi, exercent eius patientiam; si tantummodo male sentiendo adversantur, exercent eius sapientiam; ut autem etiam inimici diligantur, exercent eius benevolentiam. — Ac per hoc diabolus princeps impiae civitatis adversus peregrinantem in hoc mundo civitatem Dei vasa propria commovendo nihil ei nocere permittitur. Chrysost. hom. 54: *Καθάπερ οὖν τὰ δένδρα αἱ τῶν ἀνέμων προσβολαὶ πάντοθεν ῥιπίζουσαι ἰσχυρότερα ποιοῦσιν, ἂν ἡ καλῶς ἐρριζωμένα καὶ μετὰ ἀκριβείας· οὕτω δὴ καὶ τὰς ψυχὰς τὰς πεπηγυίας ἐν τῷ θεμελίῳ τῆς ὀρθῆς πίστεως, ὅσαι ἂν προσβάλλωσιν αἱρέσεις, οὐ περιτρέπουσιν, ἀλλὰ καὶ ἰσχυροτέρας ποιοῦσιν.* Cf. hom. 46 in Acta. Tertull. lib. de praescr. cap. 1. ad hoc enim sunt (haereses), ut fides, habendo tentationem, haberet etiam probationem.

§. 1.

Die Nothwendigkeit der Beſtreitung des kirchlichen Irrthums geht hervor aus der Pflicht der Kirche, ſich in der Wahrheit zu erhalten und zur Reinigung ihrer Glieder vom Irrthume thätig zu ſein.

Die Kirche, indem ſie vor ihren Augen und in ihrer Mitte den Irrthum ſein Haupt erheben ſieht, muß beſorgen, daß er noch tiefer zerſtörend in ihr innerſtes Leben eindringen könne, als er bis jetzt ſchon da ſein mußte, um ſich ſo auszuſprechen, wie er thut, und ſo fühlt ſie die Pflicht, dieſer Gefahr entgegenzutreten durch die Widerlegung des Irrthums oder durch die geiſtige Vernichtung dieſes geiſtigen Uebels in derſelben Weiſe, wie es ſich entwikkelt hat, durch wörtliche Gedankenerzeugung; denn wie Gedanken die Form ſind, in welchen allein der Irrthum ſich der Wahrheit entgegenſetzen kann: ſo kann er auch nur durch die Gedanken der Wahrheit, vor denen jene nichtigen vergehen, widerlegt oder überwunden werden. Außer dieſem Beſtreben der Selbſtbewahrung, in welchem der geſundere Theil der Kirche begriffen ſein muß, fühlt die Kirche aber auch ein liebevolles Mitleiden mit denen, die dem Irrthum huldigen, und da ſie ſie um deswillen keineswegs ſchon als unrettbar betrachten darf, nicht einmal ſie als von der Kirche ausgeſchloſſen anſehen kann: ſo fühlt ſie ſich getrieben, um dieſer willen ſo förmlich und ſorgfältig, als die Sache es fordert und verträgt, den Irrthum zu widerlegen, in der gegründeten Hoffnung, wenigſtens Einige von den Irrenden von ihrem Irrthume zu überzeugen und zurückzubringen. Sie weiß voraus, daß für Einige die Hegung eines beſtimmten Irrthums nichts Anderes als der Uebergang zu einem völligeren Abirren von der Wahrheit und zum endlichen gänzlichen Austritte aus der Kirche iſt, und weiß zugleich, daß unter den Verbreitern des Irrthums auch ſolche ſind,

welche nur vorgeben, Interesse für die christliche Lehre zu haben, und eigentlich diese durchaus zu untergraben beabsichtigen. Auf beide Klassen von Menschen geht ihre eigentliche Absicht nicht, und sie hat nicht die Hoffnung, diese zu überzeugen. Da sie aber auch in Ansehung dieser ein Gericht sich nicht anmaaßt; da es möglich ist, daß die kirchliche Widerlegung des Irrthums solche Feinde die Reinheit der Kirche als eines Ganzen und die Heiligkeit der Wahrheit wenigstens soweit fühlen lassen kann, daß dies wieder ein Anknüpfungspunkt für die Wirkungen der bekehrenden Gnade an ihrem Inneren werden kann: so ist die Unempfänglichkeit dieser Gegner für kirchliche Streitgründe wenigstens gar kein Grund für die Kirche, sie nicht öffentlich geltend zu machen.

Diese inneren Gründe für die Bestreitung des kirchlichen Irrthums von Seiten der Kirche bestätigt denn auch die Schrift, theils indem sie die bedeutendsten Diener Gottes und den Erlöser selbst auch im Kampfe gegen den Irrthum vorführt, wie Moses, die Profeten, Christus, Petrus, Stephanus, Paulus, Johannes, Judas, den Verfasser des Briefes, theils indem sie es als die Aufgabe eines Bischofs darstellt, die Widersacher der Wahrheit zurechtzuweisen (2 Tim. 2, 25), die Widersprechenden zu widerlegen und zum Schweigen zu bringen (Tit. 1, 9. 11).

Diese Nothwendigkeit, den kirchlichen Irrthum zu bestreiten, könnte nur auf zweierlei Art selbst bestritten werden, entweder so, daß man solchen Streit als gegen die friedliche und sanfte Gesinnung der Liebe streitend ansähe, als welche nur von dem Beispiele reinen und liebevollen Wandels das Aufhören des Irrthums erwarten müsse, oder so, daß man einen Streit um Lehren als etwas zu Geringes ansähe für die, welche, im Geiste lebend, auch im Geiste, ohne bestimmte Begriffsentwickelung, sich einigen könnten mit Allen, die den Geist Christi nicht verleugnen. Was den ersten Grund betrifft: so würde er gültig sein den Ungläubigen

gegenüber, welche gar nicht Willens sind, über Gegenstände des Glaubens zu streiten, welche einem solchen geistig-verständigen Kampfe Gewalt und Hohn entgegensetzen. Bei diesen bleibt freilich nichts übrig, als durch den bloßen Wandel und die in ihm unvermeidlich liegende Aeußerungsweise sich in ein gewisses Verhältniß zu ihnen zu stellen. Allein Irrgläubige sind nicht solche, sie lassen sich ausdrücklich auf Aufstellung von Lehren ein, und da sie nun falsche Lehre aufstellen: so ist der Grundsatz, diese nicht zu bestreiten, theils ein Verzweifeln daran, daß sie durch die wahre zu widerlegen sei, theils Trägheit, welche, unter dem Scheine der Milde, die Mitglieder der Kirche nicht von verderblichen Grundirrthümern befreien will. Der zweite Grund beruht auf dem irrigen Gedanken, als wenn das geistige Leben des Christen durch die Auffassung der Wahrheit in Begriffen und Urtheilen leiden müsse, als wenn das durch den Geist Christi angeregte Geistesleben des Christen ein solches wäre, das, ohne gleichsam den Leib bestimmter Gedanken, Begriffe und Urtheile gewinnen zu können, gespensterartig über Allem schwebe, ohne sich irgendwie in positiver und konkreter Bestimmtheit aussprechen zu dürfen. Diese vom stolzen Verschmähen des Bestimmten und Positiven im Denken und Urtheilen ausgehende Richtung ist zugleich eine höchst dürftige, da sie von dem ärmlichen Gefühle, eigentlich nichts Tüchtiges sagen zu können, begleitet ist, und den Mangel einer solchen Liebe zur Wahrheit, welche einen reinen Haß des Irrthums in sich schließt, verbirgt unter dem Vorgeben, der Irrthum sei nur ein solcher Gegensatz, der in der bloßen Anerkennung des Geistes, ohne die Energie des Denkens, schon aufgehoben sei; wobei zugleich eine große Verachtung der Gegner Statt findet, als welche beschränkte Geister und Naturen seien, denen durch Belehrung und Zurechtweisung doch nicht zu der Höhe einer unterschiedlosen Betrachtungsweise hinauf zu helfen sei. Sind nun beide Denkungsarten für sich verwerflich: so haben sie auch das Gemeinsame,

daß ſie einen Zweifel enthalten, ob das Bewußtſein der Kirche von der chriſtlichen Wahrheit ein ſo objektives ſei, daß irgend ein Irrthum als ein fundamentaler, weil anſtoßend gegen einen Fundamentalartikel des Glaubens, aufgezeigt werden könne. Der volle Beweis der Nothwendigkeit der Beſtreitung der kirchlichen Irrthümer wurzelt alſo in dem oben entwickelten Satze, daß die Kirche immer im Bewußtſein einer objektiven Lehre ſei, vermöge deren ſie jeden Fundamentalirrthum als ſolchen erkennen und beſtreiten kann.

§. 2.

Zu Beſtreitern des kirchlichen Irrthums ſind diejenigen berufen, deren Erkenntniß- und Gemüthskräfte einen der Kirche erſprießlichen Erfolg dieſer Thätigkeit verſprechen.

Die Beſtreitung in dem allgemein chriſtlichen Sinne, in welchem jedes Wort der Wahrheit, jedes Beiſpiel der Liebe auch eine ſtille oder ausdrückliche Beſtreitung eines religiöſen Irrthums iſt, kommt hier nicht in Erwägung. Die Geſinnung, woraus eine ſolche hervorgeht, iſt zwar die Grundgeſinnung auch aller wahren Beſtreitung des kirchlichen Irrthums, allein zu dieſer müſſen Gaben und Kräfte hinzukommen, ohne welche auch die reinſte Geſinnung unfähig bleibt, den kirchlich gewordenen Irrthum als ſolchen mit Erfolg zu bekämpfen. Es würde ein Irrthum ſein, wenn man dieſe Gaben vorzugsweiſe bei denjenigen vorausſetzen wollte, die durch das ihnen zu Theil gewordene objektive und wiſſenſchaftliche Vermögen Theologen im engeren Sinne genannt werden, die Lehrer der Lehrer der Kirche. Denn von ihnen wird zunächſt nur eine ſolche Bearbeitung der Theologie erfordert, in welcher die Polemik als Diſziplin mit enthalten iſt. Dieſer können ſie aber genügen auch ohne zur praktiſchen Beſtreitung der Irrthümer, zu den πολέμοις

der Kirche selbst berufen zu sein, wogegen freilich auch nichts in ihrer eigenthümlichen Berufung liegt, was sie zu jenen unfähig macht. Aber auch der Lehrstand überhaupt, der eigentliche Klerus, kann nicht allein zur Bestreitung des kirchlichen Irrthums berufen sein, sondern auch Laien, welche keiner theologischen Bildung theilhaftig geworden, können recht vollständig dazu berufen sein. Die theologische Bildung bezweckt zunächst die Fähigkeit zur Leitung der Kirche, wozu freilich auch Abstellung von Mißbräuchen im Ganzen und Heilung von Gebrechen in dem Einzelnen gehört. Der Kampf gegen den Irrthum, wie er sich in der Kirche geltend gemacht, beruht aber zunächst und vorzüglich auf einem Muthgefühle, einer Kampflust, wie sie durch die Noth hervorgerufen wird, und an sich weder in dem Wesen des geistlichen Amts noch in dem Berufe des akademischen Theologen liegt. So gewiß Männer aus beiden Lebenssfären besonders häufig dazu berufen sein werden, gegen den Irrthum aufzutreten: so werden sie es doch immer zugleich noch durch eine besondere Stimme in ihrem Inneren sein, welche ihnen die Angemessenheit ihrer eigenthümlichen Kräfte zu diesem Werke des Herrn gewiß macht. Es ist dies eines von den Verhältnissen, in welchen der Geist des Herrn sich noch eine andere Berufsart als vermittelst amtlicher Stellung vorbehalten hat.

Die wichtigsten und allgemeinsten Eigenschaften, deren ein Bestreiter des Irrthums sich bewußt sein muß, um mit Erfolg auftreten zu können, lassen sich in einer dreifachen Verbindung von Gegensätzen darstellen, deren jede nicht in allen Fällen gleich nothwendig ist, deren Beisammensein aber erst die Gesammtheit der polemischen Eigenschaften nach allen Seiten hin ausmachen wird. 1. Ein scharf sondernder Verstand verbinde sich mit lebendiger Liebe zur Wahrheit. Ohne jenen würde die Fähigkeit nicht sein, die oft so seltsame und schwer zu erkennende Verkettung des Irrthums mit der Wahrheit wahrzunehmen, und ohne diese würde die

Wärme, die Fülle, die das innerste Leben, auch in dem Gegner, nicht zersetzende und auflösende, sondern erhaltende Kraft nicht vorhanden sein. 2. Wissenschaftliche Bildung mit Sinn für das kirchliche Leben. Ohne jene, welche denn auch die theologische mit in sich schließt, obwohl nicht gerade in einem hervorragenden Grade, läßt sich diejenige geistige Ueberlegenheit nicht denken, welche mit einigem Erfolge den kirchlichen Irrthum, der immer von wissenschaftlich Gebildeten mit gehegt zu werden pflegt, und über die bedeutendsten Gebiete des geistigen und literärischen Lebens sich verbreitet, zu bestreiten hoffen darf. Ohne diesen aber, ohne eine reine und innige Liebe zum kirchlichen Leben, würde die wissenschaftliche Bestreitung, möge sie nun mehr oder minder theologisch sein, unfehlbar jenes Kalte und Vornehme annehmen, welches allen wahren Eindruck auf die Kirche aufhebt. Denn sobald diese auch nur in ihren geringsten wahren Gliedern und deren Bedürfnissen gleichsam von oben herab angesehen und angeredet wird: so weiß sie schon, daß sie keinen wahren Rath, keine ächte Hülfe von daher zu erwarten hat, und wendet sich, zwar nicht wieder vornehm, aber ungerührt, hinweg von dem kalten Gespräche, dem der Hauch der brüderlichen Theilnahme nicht anzumerken ist. 3. Eigenthümlicher Zugang zu der Wirkungssfäre eines kirchlichen Irrthums verbunden mit Anerkennung der Unbescholtenheit von Seiten der kirchlichen Gemeinschaft. Da der kirchliche Irrthum sich recht konkret und real nur in einer bestimmten Sfäre ausspricht, so daß meistentheils selbst Bücher, die in seinem Interesse geschrieben sind, nicht vollständig zu verstehen sind ohne die Anschauung des Lebenskreises, aus dem sie hervorgegangen: so würde es in vielen Fällen ein leeres Unternehmen sein, eine Entwickelungsform des Irrthums bestreiten zu wollen, die man eben als bestimmte Form nicht kennt, nicht gesehen hat. Je näher man den Wirkungen des Irrthums steht, desto nöthiger ist es aber auch zu einer erfolgreichen Bestreitung nicht allein, daß man selbst von ihm

frei geblieben, sondern auch daß man nicht krankhaft und einseitig in das entgegengesetzte Extrem gerathen sei. Und eben diese Unparteilichkeit im Kampfe zwischen zwei überspannten Parteien, dieses Unverwickeltsein in die unreinen Gebiete, die sich auch um das kirchliche Leben herumlegen, läßt sich in der Regel als kirchliche Achtung bezeichnen, deren das Individuum genießt, und ohne diese wird niemand den Kampf gegen den Irrthum siegreich bestehen.

Hieraus geht hervor, welche Glieder der Kirche, und in welchen Beziehungen, nach einer ernsten Prüfung, sich des Unternehmens, als Bekämpfer des Irrthums herauszutreten vor das Angesicht der Kirche, zu enthalten haben, wofern sie nicht als Vermessene und Unberufene der Sache einen schlechten Dienst leisten wollen.

§. 3.

Die drei Hauptformen der Bestreitung des kirchlichen Irrthums sind: das Religionsgespräch, die Disputazion, die Streitschrift.

1. Das Religionsgespräch ist eine solche kirchlich zugelassene öffentliche Unterredung über streitige Religionsmaterien, von welcher eine Stärkung des kirchlichen Wahrheitsgefühls zu hoffen steht. Wurde das Religionsgespräch in früheren Zeiten, wie vorzüglich im Reformazionsjahrhundert, überschätzt: so scheint es, daß man in neueren Zeiten seinen Werth zu gering anschlägt, wie man ihn denn zum Theil gänzlich in Abrede stellt. Denn wenn freilich durch Ungeeignetheit der Gegenstände und Leidenschaftlichkeit der Unterredner die Religionsgespräche oftmals mehr Aergerniß als Verständigung hervorbrachten: so darf man nicht vergessen, wie manches Religionsgespräch einen den Erwartungen, um derentwillen es veranstaltet wurde, völlig gemäßen Erfolg nahm, wie die Religionsgespräche in Zürich (1523),

Bern (1528), Heſſen (1526) und anderswo, durch welche wirklich die öffentlichkirchliche Stimmung für die chriſtliche Wahrheit bedeutend empfänglicher ward. Selbſt von denjenigen Religionsgeſprächen, die in Hoffnung einer Vereinigung der Parteien gehalten wurden, und dieſen Zweck keinesweges erreichten, ging doch häufig ein geſtärktes Wahrheitsgefühl über diejenigen aus, welche den Kern der Kirche bildeten, wie von dem zu Poiſſy u. a. Und warum ſollte auch ein Geſpräch, deſſen Theilnehmer einander Intereſſe für die Wahrheit, Kenntniß der Sache und Mäßigung zutrauen, und welchen die Kirche oder der Staat eine öffentliche Unterredung geſtattet, nothwendig jedesmal unglückliche Folgen haben? Wenn die öffentliche Sitte wirklich fortgeſchritten iſt: ſo wird ſie auch bewirken, daß die Merkmale der Unbildung, die jenen früheren Zeiten noch anhaftete, verſchwinden; und je mehr in einem gegebenen Falle ein kirchlicher Sinn von beiden Seiten anzuerkennen wäre: deſto leichter müßte es ja der ächtkirchlichen Geſinnung der Geſammtheit werden, das Verletzende und Erbitternde ſolcher Geſpräche auszuſchließen. Ein Religionsgeſpräch einer gewiſſen Art entwickelt ſich doch unvermeidlich aus der Thätigkeit jeder kirchlichen Behörde, habe dieſe eine konſiſtorialiſche oder eine presbyterialiſche Form, ſo oft es darauf ankommt, über das Gefährliche oder Nichtgefährliche gewiſſer kirchlicher Erſcheinungen ſich zu verſtändigen. Daß nun in ſolchen Fällen, wo es faſt unmöglich iſt, ſich nicht zu entzweien, wenn man nicht einmal den Verſuch macht, ſich zu verſtändigen, bei der Berührung jedes an die Lehre ſtreifenden Punkts das Gebot geltend gemacht werde „Keine Dogmen", das iſt gar nicht zu verſtehen aus der vorgeſchützten Abſicht, die Gewiſſensfreiheit nicht zu gefährden (denn wird ſie dann gefährdet, wenn jemand über einen Lehrpunkt redet?), ſondern theils aus der Abneigung, irgend eine beſtimmte Gedankenform im Gebiete der chriſtlichen Wahrheit aufkommen zu laſſen, theils aus dem Mißtrauen, daß es

schlechterdings keine Verständigung in Sachen der Lehre geben könne, beides Ansichten, die durchaus unverträglich sind mit der Natur der Wahrheit und mit dem Geiste des Verstandes und der Verständigung, den die Glieder Christi empfangen haben. Durch dies Alles wird keineswegs geleugnet, daß die Anwendung der Religionsgespräche nur in seltenen Fällen und mit vorsichtiger Auswahl der Individuen und Abgränzung der Gegenstände Statt finden dürfe; aber die Reinheit und Zweckmäßigkeit der Form an sich wird behauptet.

2. Die akademische Disputazion hat zwar zunächst einen persönlich exhibitorischen und dialektisch-gymnastischen Zweck. Allein der Begriff der Universität und der theologischen Fakultät berührt sich zu wesentlich mit dem der Kirche, als daß ein solches Gefecht mit Gedanken und Worten nicht auch eine Beziehung auf die kirchliche Wahrheit, wie sie dem kirchlichen Irrthume gegenübersteht, haben sollte. Darf schon der, welcher Thesen bekannt macht, um sie zu vertheidigen, nicht von vorn herein als ein solcher betrachtet werden, der hierin nur ein Mittel sucht, seiner Eitelkeit durch die Entwickelung seines Talents Nahrung zu schaffen, sondern als ein solcher, den es freut, öffentlich eine lebendig erkannte theologische Wahrheit geltend zu machen: so ist auch kaum zu zweifeln, daß das Verlangen, irgend einem Irrthume, der sich im öffentlichen Leben der Kirche zu erkennen giebt, entgegenzutreten, Antheil gehabt habe an der Wahl gerade dieser Sätze, die der Respondent zu behaupten unternimmt. Ebenso ist es von dem Opponenten, besonders wenn er ganz freiwillig heraustritt und einem erfahreneren Alter angehört, zu erwarten, daß ihn ein Trieb der Wahrheit anrege, welcher in dem Gegner den Irrthum selbst von irgend einer Seite zu vernichten sich gedrungen fühlt. Wird nun dies auf der einen oder der anderen Seite angenommen: so ist auch die Wahrscheinlichkeit gegeben, daß der Wahrheit in theologisch-dialektischer Form ein gewisser Sieg über den

Irrthum werde zu Theil werden. Deshalb ſollten theologiſche Diſputazionen nicht nur nicht mit Geringſchätzung und Oberflächlichkeit behandelt werden; ſondern die Theologen ſollten einen Werth darauf legen, ſie als eine Waffe anzuwenden, um einen leidenſchaftloſen und durch das Anziehende des Vortrags und der Sprache unterſtützten Sieg gegen eingewurzelte oder keimende Irrthümer, wie ſie beſonders in der theologiſchen Jugend gefunden werden, zu erlangen.

3. Die Streitſchrift iſt die dritte, in den meiſten Fällen allein anwendbare polemiſche Form. Der Begriff derſelben iſt der eines das Unwahre und Gefährliche einer kirchlichen Richtung mit Gründen aus der Schrift und dem Leben vor der Kirche beſtreitenden ſchriftlichen Werks. Auch der höchſte Grad und die weite Verbreitung des Mißbrauchs der Schrift hebt nicht den guten, auch für die Beſtreitung des Irrthums anwendbaren Gebrauch dieſes großen Mittels der Verſtändigung und Lehre auf. Jede ächtkirchliche Streitſchrift muß ſo geſchrieben ſein, daß aus einem lebendigen und warmen Mittelpunkte der Liebe ſich eine ſcharfe Auffaſſung der gegenwärtigen Streitfrage entwickele. Die Streitſchrift muß gegen den Schluß hin eine Neigung haben, gleichſam wie beſänftigt durch das Vorgefühl des Sieges, der ihr nicht entgehen wird, vorzüglich aber durch das Heraustreten des ganzen inneren Zuſammenhanges ihrer Idee mit dem Wahren des Gegners, erkennen zu laſſen, wie auch dem beſtrittenen Irrthume eine wichtige und bleibende Wahrheit zum Grunde liege, welche wohl tiefer und liebender müſſe anerkannt werden, als die Gleichgültigkeit der Kirchenglieder bisher gethan, damit auf dieſem Wege die bleibende Gemeinſchaft des Beſtreitenden mit den Beſtrittenen zur Anſchauung komme. Aber jede perſönlichbittere, wie jede weichlicheitle Richtung muß einer Schrift, die durchaus ernſt und kräftig gehalten ſein will, fern bleiben. Ob ihr Ton aus der höheren Sfäre wiſſenſchaftlicher Geiſtesbildung oder der niederen allgemeinkirchlicher Einſicht und Theilnahme genom-

men werden ſolle, dies kommt auf die Beſchaffenheit des Gebiets an, in welchem der Irrthum waltet; immer aber wird die ächte Streitſchrift keinen ausſchließlich gelehrten Karakter an ſich tragen, da auch die Gelehrten ſie nicht allein als ſolche, ſondern zugleich als Kirchenglieder, leſen ſollen. Und in dieſer allgemeineren Beſtimmung liegt auch der Grund, weshalb in der Regel der Landesſprache der Vorzug vor der gelehrten zu ertheilen iſt.

Besondere Polemik.

Erster Abschnitt.

Vom Indifferentismus.

§. 1.

Der Indifferentismus ist die religiös-scheinende Nichtunterscheidung dessen, welches zu unterscheiden zum Wesen des wahren Glaubens gehört.

Der Indifferentismus, welcher Gegenstand der Polemik ist, kann nicht der absolute sein, welcher sich ohne völlige sittliche Abstumpfung nicht denken läßt. Weil er innerhalb des kirchlichen Lebens auftritt und sich erhalten will, muß er wenigstens soviel religiöses Leben noch in sich tragen, daß er einen Beweggrund findet, die Religion von der Irreligion zu unterscheiden, ja er muß sich selbst in irgend einem Sinne als religiös vorkommen. Wie sich alles Falsche an einem Wahren findet, indem es sich nur durch Entstellung dieses Wahren in der Menschheit festsetzen konnte: so entwickelt sich auch der Indifferentismus an dem Wahren der relativen Gleichgültigkeit gegen das Aeußere und Unwesentliche der Religion. Relativ darf diese nur sein, weil

jedes, was in den Bereich der Religion eintritt, in irgend einer Beziehung nicht gleichgültig ist, wäre es auch nur insofern, als das Nichtgleichgültiganſehen gewiſſer überwiegend zufälliger Dinge im kirchlichen Leben nicht gleichgültig muß angeſehen werden, weil es den Blick in Anſehung des Unterſchiedes des Weſentlichen vom Unweſentlichen trübt. Aber an ſich iſt es eine Frucht des wahren Glaubens, das Zufällige und Kleine in der Religion in Vergleich mit dem Großen und Weſentlichen gleichgültig anzuſehen. Der Irrthum tritt nun ein, wenn dieſe gute Gleichgültigkeit entſtellt wird zur gleichgültigen Nichtunterſcheidung des Weſens der Religion von dem Zufälligen. Der Indifferentismus leugnet nicht das Daſein der Religion, er verwechſelt ſie nicht mit der Natur und Welt, allein jene gilt ihm nicht mehr als dieſe, er achtet ſie nicht, inſofern ſie etwas Anderes iſt als Natur und Welt, ſondern inſofern es der Beachtung ihres Andersſeins als dieſe nicht bedarf, und dieſe unglückliche und unwahre Gleichachtung ſetzt ſich darum ſo feſt bei ihm, weil er ſie für religiös hält. Die Gleichgültigkeit gegen die wahre Religion ſtellt ſich ihm als etwas Religiöſes dar, und darin beſteht der Indifferentismus als Irrthum. So lange er blos Stumpfheit und Schlaffheit des religiöſen Sinnes iſt, kann er auch durch alle moraliſche Kräfte, die im Weſen der Religion liegen, geheilt werden. Aber indem er in Verbindung mit religiöſen Vorſtellungen ſich als einen Grundſatz, als eine Lehre und Denkart innerhalb der Kirche, aufrecht erhalten will, wird er zum verderblichen Irrthume, der, auf ſeine Weiſe die ganze Wahrheit umgehend und ihre Wirkung paralyſirend, doch den Schein behält, keinem einzigen Dogma ſich mit Beſtimmtheit entgegenzuſtellen.

Die Lüge, welche an der Ausbildung des Indifferentismus, obwohl denen unbewußt, die, noch innerhalb der Kirche ſtehend, an dieſem Irrthume kranken, Theil hat, iſt die Leugnung, daß die Religion etwas von der Selbſtentwickelung

des kreatürlichen Seins Verschiedenes sei, daß es eine andere Beziehung des Menschen zu Gott als die durch sein natürlich-sinnliches Dasein begründete gebe, also im Grunde die Behauptung, daß die höheren und niederen Beziehungen des Menschen schlechthin einerlei seien. Von dieser Lüge befruchtet entwickelt sich nun die Trägheit der Kirchenglieder, welche die Anstrengung des Geistes scheut, die zur klaren Unterscheidung der Religion von Natur und Welt nöthig ist, die Hoffart, welche über diese Unterscheidung als einen niederen Standpunkt hinweg zu sein glaubt, und der eitle Selbstbetrug, als wenn die Religiosität viel zu fest und zu reich in dem Individuum sei, um jener Unterscheidung zu bedürfen. So bildet sich dann die Meinung, als wenn das eben die wahre Religiosität sei, nur das Gemeinsame aller Religionen gelten zu lassen, und die verschiedenen positiven Gestaltungen sämmtlich nur als untergeordnete, dem Verschwinden bestimmte und auf der Schwachheit der Religiosität beruhende Standpunkte zu betrachten. Hier vermischt sich die wichtige apologetische Wahrheit, daß alle nichtchristliche positive Religionen nur soviel Werth haben, als sie Fähigkeit besitzen in die ewiggültige positive Form der christlichen Religion überzugehen, mit der Lüge, daß das Positive und Konkrete des Christenthums nichtig und vergänglich sei, und diese Vermischung der Wahrheit und der Lüge ist der Indifferentismus.

Es ist darum falsch und zerstörend, weil die wahre Religion, wie sie in Christus eine ewige Form angenommen hat, eben das höchste Bestimmte, die bestimmteste Wahrheit, das konkretgewordene Leben der Menschheit selbst sein will und ist, und eben damit das Bestimmtheit und reales Leben allem Geistigen und Freien in unserer Natur Mittheilende. Wird nun die Religion selbst als das schlechthin Unbestimmte, das Negirende, das Ununterscheidbare angesehen: so geräth alles ursprüngliche höhere Leben des Menschen, Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst, in diesen Karakter von Unbestimmt-

heit, Abstrakzion und Negazion, welcher das innere Elend nur schlecht verhüllen kann selbst mit den glänzendsten Gaben des Geistes, des Witzes und des Gefühls. Weil dem Indifferentisten, ohne daß er es sich gestehen will, die Religion zwar nicht nichts ist, aber das Nichtigste, Gleichgültigste und Elendeste von Allem, was er außer seinem Selbst aufzufassen sich die Mühe giebt: so wird ihm unter der Hand, und ohne daß er es merkt, alles Uebrige elend, was, vermittelst einer lebendig gehegten Religion, den Menschen erheben und beleben kann. Da er in seinem Indifferentismus es nicht einmal der Mühe werth hält, gegen die Religion zu protestiren, wie Atheisten und Ungläubige thun (eine Richtung, in der sich vermittelst des Kraftaufwandes, den sie fordert, die Wahrheit durch den Widerstand noch geltend machen könnte): so wird sein eigenes Selbst in dieser Gleichgültigkeit elend, und der Gipfel dieses Elends besteht darin, daß er diese indifferentistische Nichtigkeit für Geist, ja für Religion hält. Die Religion des Indifferentisten ist die leere und laue Nichtachtung aller religiösen Gestalt und Bestimmtheit, und führt eben damit zur traurigsten Verarmung an der Liebe, also am rechten Leben *).

Fragen wir, in wiefern eine solche Denkart sich denn

---

*) Wenigstens gränzend an diese Gesinnung ist die Lehre des Spinoza (tractatus theologico-polit. cap. 14.), daß es in der Religion nicht sowohl auf Wahrheit, als auf Frömmigkeit ankomme: „Sequitur denique fidem non tam requirere vera, quam pia dogmata, hoc est, talia, quae animum ad obedientiam movent. — Cum itaque uniuscuiusque fides ratione obedientiae vel contumaciae tantum, et non ratione veritatis aut falsitatis, pia vel impia sit habenda — hinc sequitur, ad fidem catholicam sive universalem nulla dogmata pertinere, de quibus inter honestos potest dari controversia.“ Denn wenn die Frömmigkeit nicht aus der Wahrheit fließt, die das allein ganz Bestimmte ist: so ist sie unbestimmt, also indifferentistisch.

noch in irgend einer Beziehung zur christlichen Kirche erhalten könne, so daß man berechtigt und verpflichtet sei, sie als einen kirchlichen Irrthum zu bekämpfen: so antworten wir: Gerade dadurch, daß dem Indifferentismus auch das Austreten aus der christlichen Kirche indifferent ist, so daß er sich das Darinbleiben gefallen läßt, und daß er eben dieses Nichtaustreten, vermöge dessen er sich nicht bestimmt unkirchlich äußert, sich selbst zu einer Art Religion macht. Hieraus ergiebt sich auch, daß die Unterscheidung von allgemeinem und besonderem Indifferentismus, nach welcher jener Gleichsetzung aller Religionen, dieser nur die der christlichen Parteien enthalte, wie sie sich bei vielen Polemikern findet *), nicht haltbar sei. Denn der allgemeine Indifferentismus kann wenigstens nicht als ein solcher aufgefaßt werden, der nicht in der christlichen Kirche sein könne; denn eben weil er die anderen Religionen nicht höher achtet als die christliche: so kann er sich auch mit einem gewissen allgemeinen Bekenntnisse dieser verbinden. Daß jemand alle christliche Religionsparteien für gleich gut hält, während er doch das Christenthum selbst für besser hält als alle andere Religionen, kann deshalb nicht wohl vorkommen, weil dieses letztere Interesse sich fast nothwendig zur Unterscheidung reinerer oder unreinerer Darstellung des Christenthums in der einen oder anderen Partei entwickeln muß. Wo diese nicht ist, ist auch das Interesse für das Christenthum nur scheinbar. Wo ein solches mehr als scheinbar ist, kann kein eigentlicher Indifferentismus sein, sondern etwa nur ein mehr oder weniger unklarer Synkretismus, den die Polemik noch von den unglücklichen Calixtinischen Streitigkeiten her allzugern für Indifferentismus ausgab.

---

*) Walch Kap. 6. §. 3 u. 4. Schubert P. 1. Cap. VI. § 5.

§. 2.

Das geschichtliche Hervortreten des Indifferentismus ist bedingt durch Ueberspannung der Gegensätze in der Kirche und durch Erschlaffung des religiösen Gefühls.

Der Indifferentismus ist immer vorhanden in der Kirche, aber er tritt nur dann hervor, wenn ihm einerseits durch harte Gegensätze im kirchlichen Leben ein scheinbares Recht gegeben ist, und wenn andererseits die Lebenskraft des Gefühls durch Zerstreuung und Verweltlichung geschwächt ist. Gegensätze im kirchlichen Leben sind unvermeidlich, und sie können straff gespannt sein, ohne Irrlehre und Verderben in sich zu schließen; aber wenn sie überspannt werden, und von beiden Seiten der des Eifers werthe Gegenstand in dem Kleinen, Aeußeren, Menschlichzeitlichen gesucht wird: dann entsteht ein gewisses Recht des Indifferentismus, nämlich in Ansehung der Gegenstände, über welche heftig aufgeregte Parteien einander befehden, und oft ist die Form des Indifferentismus das einzige Mittel, um die Streitenden auf die verhältnißmäßige Unbedeutendheit ihres Gegenstandes aufmerksam zu machen. Die Entstehung dieses guten Indifferentismus benutzt nun der Geist der Lüge, um dem schlechten Bahn zu machen, indem er den Gegenständen, über die zu streiten unnütz ist, unvermerkt diejenigen unterschiebt, über welche der Streit zwischen Kirche und Welt ewig nothwendig ist. Denn das Gemüth, im stolzen Selbstgefühl, nicht, wie der große Haufe, verflochten zu sein in beschränkten Streit, fühlt einen Reiz, sich überhaupt von allem Eifer zu befreien, welcher der Welt thöricht erscheint, und unter diesem Reize gestattet es sich selbst, den Eifer für das Wesen des Glaubens zuerst nur nicht zu nähren, nachher zu dämpfen. Die zweite Haupturſache der Entwickelung des Indifferentismus ist die Ueberkultur, die weltliche Zerstreuung,

die Erschlaffung des Gefühls der Kirchenglieder. Durch diese Uebel, wie sie Reichthum, langes Wohlergehen, Ausbildung der materiellen Lebensinteressen zu erzeugen pflegt, wird das an sich Niedere, was im Leben des Christen dienen soll, auf gleiche Stufe gestellt mit dem wesentlich Höheren, dem Geistesleben durch den Glauben. Erst erscheint es sittlich, das Leben mit materieller Fülle zu unterbauen, und es ist dies auch an sich. Unvermerkt aber wird die Sittlichkeit, statt ihre ganze Kraft aus dem Glauben, seiner Scheu und seiner Liebe, zu schöpfen, in der Bearbeitung des Irdischen an sich, ohne Bezweckung der Verherrlichung Gottes, gesucht, hiedurch wird die Tiefe der Lebenskraft den Gemüthern ausgeschöpft, und nach außen, in das vergängliche Werkzeug, in das Erscheinende und Greifbare der Kunst gekehrt, und dies ist die Stimmung, in welcher die allmälige Abstumpfung des Sinnes für den Unterschied von wahr und falsch, heilig und gemein, göttlich und weltlich, vor sich geht. Der Indifferentismus ist die Denkart, in welcher auch solche, die noch nicht den falschen Muth haben, sich von der Kirche zu trennen, sich selbst zu rechtfertigen und als religiös darzustellen suchen.

So trat der Indifferentismus in der alten Kirche erst seit der Zeit hervor, in welcher die Streitigkeiten der Nestorianer und Monophysiten, der Monotheleten und Dyotheleten, der Bilderfreunde und Bilderfeinde einen geheimen Ueberdruß an den religiösen Gegenständen vorbereitet hatten. In der politischen Behandlung des Kirchenwesens durch die griechischen Kaiser war, neben ihrem Cäsareopapat, viel Indifferentismus verborgen; und nur durch einen solchen ist das Betragen der griechischen Bischöfe in mehren Zeitpunkten erklärlich. Im funfzehnten Jahrhunderte erzeugte der Ueberdruß an scholastischen und kirchlichkonstitutionellen Streitfragen, verbunden mit einem fleischlichantiken Streben, die alte Welt durch Studium der alten Literatur zu erneuern, jenen vollständigen Indifferentismus vorzüglich italiänischer

Gelehrten, aber auch vieler Gebildeten in anderen Ländern, der am meisten die Wurzelfassung der Reformazion im südlichen Europa verhinderte. Im siebzehnten Jahrhundert wurde England von einem so heftigen Gegensatze der kirchlichen Parteien bewegt, daß hieraus jene Denkart ruhigerer Gemüther sich erzeugte, die den Deismus und mit ihm eine reiche Saat des Indifferentismus in England, und von da aus, vermischt mit Materialismus und Atheismus, in dem übrigen Europa aufgehen ließ. In Deutschland nahm diese Denkart seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts die Gestalt einer Popularphilosophie und eben solcher Theologie an, die ihren religiös indifferentistischen Karakter nur schlecht verbarg unter der Hülle einer humanen Toleranz, einer maaßlosen Reflexionslust und einer dem verfeinerten Genusse nachstrebenden Zeitbildung. So geschah es, daß die neuere deutsche literärische Bildung, mit wenigen Ausnahmen, von einem indifferentistischen Karakter durchdrungen war, welcher sie unfähig machte, dem materialistischen und deistischen Karakter der Franzosen und Engländer mit bedeutendem Erfolge entgegenzutreten. Als nun jener durch die politischen Ereignisse, die mit der französischen Revoluzion ihren Anfang nahmen, offener und drohender hervortrat, stellte sich die deutsche Philosophie, seit Kant, dem Indifferentismus, wie er zugleich Eklektizismus war, zwar entgegen, allein da sie selbst nicht von einer christlichen Ueberzeugung getragen und beseelt war: so galt es in ihrem eigenen Gebiete erst, die Idee der Religion überhaupt zu einer solchen Anerkennung zu bringen, von welcher es lange unentschieden bleiben mußte, ob sie nicht den kirchlichen Indifferentismus selbst auf eine philosophische Weise zu begründen suche. Hieraus erzeugte sich innerhalb der philosophischen Literatur ein Kampf zwischen dem Indifferentismus in seiner höchsten Potenz und dem christlichen Glauben in spekulativer Form. Dieser Kampf dauert noch fort, und von der Entscheidung desselben wird es abhängen, ob die deutsche Literatur einen

energiſchreligiöſen Einfluß auf die geſammte europäiſche und damit auf die Neubelebung der Kirche ausüben, oder ob ſie, mit dem traurigen Ruhme eines ſublimeren Indifferentismus, im Ganzen den Fortſchritt der europäiſchen Denkart zum Literalismus und Hierarchismus, den natürlichen Erben aller Güter und Kräfte eines indifferentiſtiſchen Zeitalters, beſchleunigen wird.

§. 3.

Die beiden Hauptformen des Indifferentismus ſind der Naturalismus und der Mythologismus.

Es könnte ſcheinen, als wenn der Indifferentismus ſeiner Natur nach das Hervortreten in beſtimmten Formen fliehe. Denn da es ihm um das Gleichmachen des weſentlich Verſchiedenen zu thun iſt: ſo könnte er ſcheinen ſich auch nur in einer gleichartigen Maſſe negirender, die Unterſchiede im religiöſen Gebiete auflöſender Sätze darſtellen zu können. Allein dem kann nicht ſo ſein. Sobald der Indifferentismus Grundſatz, Lehre, in irgend einem Sinne Syſtem ſein will (und er will es): ſo muß er in der Behandlung ſeines Gegenſtandes, des vermeintlichen Gleichvielwerthſeins der poſitiven Religionen, auch in demjenigen Gegenſatze ſich ausbilden, welchem überhaupt die denkende Auffaſſung der Dinge unterworfen iſt, dem Gegenſatze des Realen und Idealen. Wirft ſich der Indifferentismus auf das Reale, Empiriſche in der Religion: ſo erſcheinen ihm die Religionen deshalb gleich gut, weil ſie ſämmtlich nur aus der Natur hervorgegangen ſeien, und ſo wird er Naturalismus. Ergreift er das ideale, geiſtige Gebiet der Religionen: ſo geht er dem Gedanken nach, dieſes Geiſtige ſei ſo gleichmäßig in allen Religionen, und dieſes gleiche Geiſtige ſei ſo gewiß der alleinige Inhalt der wahren Religion, daß man die verſchiedenen poſitiven Formen nur als mythologiſche Hüllen betrachten dürfe, deren Werth in äſthetiſcher

Hinsicht verschieden, in religiöser Hinsicht indifferent sei. Diese Denkart, insofern dabei das Mythologische der alten Religionen mindestens eben so berechtigt erscheint, als das Historische des Christenthums, abgesehen davon, ob dieses für Mythus erklärt wird oder nicht, darf man Mythologismus nennen. Der Naturalismus erscheint in Verbindung mit einem gewissen Natursinne, der wiederum in gröberer oder feinerer Gestalt sich darstellt. Sein der Welt am meisten gefallender Repräsentant ist Rousseau. Der Mythologismus erscheint in Verbindung mit einer gewissen Geschichtsphilosophie und philosophischer Bildung. In neuester Zeit ist er die herrschendste Form des Indifferentismus *).

Erstes Kapitel.

Vom Naturalismus.

§. 1.

Der christliche Naturalismus unterscheidet sich dadurch vom deistischen und antichristlichen, daß er das Positive des Christenthums nicht bekämpft, aber es mit dem Natürlichen indifferenzirt.

Dürften wir keinen in irgend einer Hinsicht noch christlich zu nennenden Naturalismus annehmen und als solchen

*) Diese Unterordnung des Naturalismus und dessen, was die Aelteren Gentilismus nannten, unter den Indifferentismus scheint entschieden richtiger als die bisher übliche Koordinazion. Denn indem z. B. Walch und Schubert diese befolgen, wissen sie den Naturalismus theils nur als deistische Feindschaft gegen das Christenthum zu behandeln, was er durchaus nicht immer ist, theils kommt unter Indifferentismus bei ihnen kaum etwas Anderes vor, als was beim Naturalismus schon da war.

ihn vom deistischen Naturalismus unterscheiden: so würde dieser Irrthum gar kein kirchlicher sein und nicht in die Polemik gehören. Denn der sich dem Christenthume bewußt gegenüberstellende Naturalismus ist nicht in der Kirche als solcher, und wird durch die Apologetik vollständig überwunden. Allein es giebt einen Naturalismus, der aus und als Indifferentismus noch in der Kirche bleibt, und sich mit den kirchlichen Grundlagen in einem gewissen Zusammenhange erhält, weil er in sich selbst Grund hat, sie nicht zu bestreiten, und dieser kann deshalb ein christlicher genannt werden, weil er noch am Christenthume, insofern er es mit der natürlichen Religion für Eins ansieht, festhält. Der deistische Naturalismus stellt sich selten ganz rein als Feindschaft gegen das Christenthum dar, sondern in seinen meisten Erscheinungen beherbergt er eine gewisse Anerkennung des Christenthums *). Auf der anderen Seite ist in dem neueren Razionalismus viel Naturalismus enthalten, welcher, zum Zwecke vollständiger Auffassung der Nichtigkeit von beiden, von ihm ausgeschieden werden muß. Da nun die bisherigen Polemiker den antichristlichen Deismus, den christlichen Naturalismus und den zu ihrer Zeit erst werdenden Razionalismus fast immer vermischt haben: so konnte das polemische Resultat schon aus diesem Grunde nicht genügend sein **).

*) So nennt Herbert von Cherbury die christliche Religion gut und heilsam, aber die anderen nicht minder, de veritate im appendix de religione laici p. 28. Der kühnste Versuch der Verknüpfung einer Anerkennung selbst des Verdienstes Christi mit einem sehr ausgebildeten Naturalismus ist in der Schrift des Florentiners Franciscus Pucci enthalten: De Christi servatoris efficacitate in omnibus et singulis hominibus, quatenus homines sunt, assertio catholica etc. Gouda 1592. Fast ganz aufgenommen in Franciscus Junius op. tom. 1. und in Lucas Osiander's refutatio scripti satanici a F. Puccio editi.

**) So Schubert, der ausführlich und gründlich de naturalismo,

§. 2.

Der Naturalismus begreift das Christenthum nur als natürliche Befriedigung des Religionsbedürfnisses, und ist indifferent gegen den Unterschied von Religion und Natur.

Ein natürlich religiöses Bedürfniß erkennt der Naturalismus an, und versteht darunter jenen aus der Uebereinstimmung des besseren Gefühls mit den Natureindrücken sich bei allen Völkern hervordrängenden Trieb, ein höchstes Wesen als Gott anzuerkennen, von dem er seine Eindrücke ableitet und auf das er seine Handlungen bezieht. Da ihm die Natur, wie er sie als die gemeinschaftliche Wurzel der äußeren Welt und seiner Gefühle ansieht, die ganze Offenbarung Gottes ist: so faßt er den Gedanken nicht auf, die Religion könne in einem über die Natur hinausgehenden geistigen Verhältnisse zwischen Gott und dem Menschen bestehen, und also auch den nicht, die gegenwärtigen Naturgefühle seien nicht reine Aeußerungen der Religion. Indem er das Wahre festhält, daß alles richtige Verhältniß des Menschen zu Gott mit dem Naturleben des Menschen zusammenhänge, und dieses zur höchsten Potenz erheben müsse: bildet er sich eine allgemeine gesunde Natur vor, die im Menschen ihren Höhepunkt als Religion hat, doch so, daß diese nichts Eigenthümliches, von der Natur Verschiedenes, sondern das unter der unvermeidlichen Vorstellung des höchsten Wesens sich schwächer oder stärker in Bezug auf diese Vorstellung bewegende Naturgefühl des Menschen selbst sei. Die Unregelmäßigkeiten, Disharmonien und Stockungen in diesem religiösen Naturgefühl sind ihm Fehler, welche mit der

---

aber meist vom deistischen, und gar nicht vom Razionalismus handelt. Miller, der eine brevis delineatio disputationis anti-deisticae hat.

Schwäche und dem nicht völligen Gesundsein der gesammten menschlichen Natur zusammenhängen, welche aber durch die Fülle der menschlichen Naturkraft gut gemacht werden können. Da nun die Entwickelung des natürlichen Religionssinnes in der Menschheit und im Individuum von allen den Bedingungen abhänge, unter welchen die fortschreitende Entwickelung der Humanität überhaupt steht: so erkläre es sich, daß die durch die Kulturverhältnisse der alten Welt hervorgebrachte christliche Religion als die gebildetste, bildsamste und allgemeinste sich darstelle, d. h. als die, welche alles Menschlichnatürliche am sichersten und folgerichtigsten hervorfördere. Deshalb müsse sie auch behalten werden, wo sie sei, während freilich auf anderen Stufen der Menschheit andere positive Religionen gerade eben so wahr und nöthig seien, und nur diejenige Vertauschung einer anderen Religion mit der christlichen von Seiten einer Nazion oder eines Individuums zu billigen sei, welche völlig naturgemäß, d. h. ohne Grundveränderung in der bisherigen natürlichen Richtung des Menschen, vor sich gehe, und von vorn herein die Tendenz auf Entwickelung des Natürlichmenschlichen habe. Die christliche Religion sei nur Mittel zu diesem Zwecke. In dem Maaße, als dieser Zweck erreicht werde, trete sie zurück, und mache der natürlichen Religion der gesunden Lebensentwickelung des Menschen Platz.

Die relative Wahrheit, an der sich diese falsche Lehre entwickelt hat, ist das Gefühl, daß das Natürliche im Menschen durch die Religion nicht dürfe zerstört und erdrückt, sondern müsse bewahrt und entwickelt werden. Der Naturalismus ist ein relativ nothwendiges Gegengift gegen den Manichäismus, nach welchem die Natur an sich böse ist, und durch die Religion vernichtet werden soll. Jener hat das Wahre, daß die Wahrheit der Religion sich auch darin bewähren müsse, daß die gesammte Natur des Menschen durch sie erneuert, gesund gemacht, hergestellt werde.

Der Irrthum des Grundprinzips des Naturalismus stellt

sich aber in folgenden zwei Momenten dar: 1. Der Naturalismus erkennt den allgemeinen und freien Abfall des Menschengeschlechts von Gott nicht an, und bleibt deshalb in dem Wahne von einer gesunden Universalnatur, welche die Religion selbst hervorzubringen im Stande sei. 2. Der Naturalismus erkennt die Heiligkeit in der Liebe Gottes nicht an, vermöge deren das rechte Verhältniß zu Gott nicht anders als unter Aufdeckung und Aufhebung der Sünde hergestellt werden kann.

1. Der Mensch ist abgefallen von Gott und durch eigne Schuld aus der Gemeinschaft mit Gott herausgetreten, in welcher er erschaffen war. Diese Gemeinschaft war nicht blos durch die Natur als den Inbegriff der materiellen Schöpfung vermittelt, sondern durch Gottes ewiges Wort, den das Leben in sich habenden Logos (Joh. 1, 1—4.). Zwar konnte das geistige Leben, was der erste Mensch, als der Repräsentant der Menschheit, von Gott hatte, kein Leben begrifflicher Erkenntniß oder erkämpfter Erfahrung sein. Aber alles Natürliche mußte im Bewußtsein des Menschen dennoch so in dem von Gott ausgehenden, ihn mit Gott einigenden Geistesleben stehen, daß es eben durch dieses Getragensein vom Geiste ihm zum Erkennen und Fühlen Gottes, als des selbstständigen Geistes, gereichte. Aus diesem Verhältnisse trat der Mensch heraus, indem er sein von Gott empfangenes Geistiges stolz und lüstern auf sich selbst bezog, und in sich zurückzog. Nun ward sein Verhältniß zu Gott und zur Natur umgekehrt. Die Natur, bisher vom Geiste unmittelbar beherrscht, erniedrigte den Geist des Menschen unter sich, und nahm in des Menschen Dichten und Trachten den sinnlichen, zerstreuenden, blendenden Vorrang ein, vermittelst dessen er den Schöpfer nicht mehr schauen konnte. Diese Naturgewalt über den erniedrigten Geist des Menschen stellt sich in jedem von dem Erstgeschaffenen stammenden Individuum dar, und nur mit diesem Vorherrschen des Fleisches kann der Mensch geboren werden (Joh. 3, 6.). So

giebt es durch die erste und deshalb allgemeingewordene Sünde keine völlig gesunde und in Bezug auf die Gemeinschaft mit Gott reine Natur des Menschen mehr. Es gab nie eine solche, die den Menschen zu Gott führen konnte (denn dies war immer, obwohl ohne Ausschluß von Naturkräften, die Wirkung des Logos), sondern nur eine solche, mit der zugleich der Mensch sich in Gott wußte durch seinen unerniedrigten Geist. Indem der Naturalismus die von Adam mitgetheilte Sünde, d. i. die ungöttlich-natürliche Verdunkelung des Geistes, ignorirt, achtet er Natur und Religion gleich. Die Nichtbeachtung des Wortes Gottes, welches ihn den Fall des Menschengeschlechts lehrt, und der innere Widerspruch gegen die Stimme des heiligen Geistes, welche ihn die Größe der auch in seinem Innersten Statt findenden Verkehrung aufdecken will, sind die wahren Ursachen, daß er sich dem ungeheuren Aberglauben von einer irgendwo und irgendwie vorhandenen Natur überläßt, aus der Religion und ewiges Leben hervorgehen soll.

2. Derselbe Grundirrthum des Naturalismus stellt sich von einer anderen Seite dar, wenn man erwägt, wie er die Heiligkeit in der göttlichen Liebe durchaus verkennt. Heiligkeit in Gott besteht darin, daß die Gemeinschaft Gottes mit dem Bösen unmöglich ist, denn da das Böse das Zerstören des Lebens der Geschöpfe in Gott durch Lüge und Selbsttäuschung ist: so kann Gott mit diesem Widerstreben gegen seinen schlechthin guten Willen nichts gemein haben. Da nun Gott, weil er die vollkommene, unendliche Liebe ist, dennoch die Gemeinschaft mit dem durch das Böse und die Sünde von ihm geschiedenen Menschen wieder anknüpfen will: so kann dies, vermöge der Heiligkeit seiner Liebe, nur so geschehen, daß die Sünde durch eine unüberwindliche Stiftung zurückgedrängt, und zugleich bezeichnet und eben damit zunächst innerlich und geistig bestraft wird. Diese Stiftung bietet aber, vermöge der Liebe Gottes, zugleich die neue selige Gemeinschaft Gottes an. Das Göttliche

besteht gerade darin, daß mit der strafenden Zurückdrängung die anbietende Liebe und jene mit dieser so innig verschmolzen ist, daß nur derjenige die Liebe und Seligkeit schmecken kann, der sich freiwillig, aus Anerkennung des Rechts, jene innerliche Hemmung und Bestrafung seiner Sünde gefallen läßt. Diese Stiftung ist das Positive in der Religion, dessen Anfänge Gesetz und Verheißung sind, dessen Vollendung Christus ist, in welchem das Sündestrafende noch in sofern gesetzt ist, als der Christus Annehmende den Schmerz über den von ihm, dem Annehmenden, mit verschuldeten Tod Christi nothwendig übernehmen muß. Dieses Positive, welches in der Religion sündiger Menschen nothwendig ist, will der Naturalismus nicht, weil er die Heiligkeit Gottes nicht kennt. Und diese kennt er nicht, weil er in seiner abergläubischen und sinnlichen, wie sehr auch verfeinerten, Vorstellung von einer seligmachenden und mit Gott einigenden Natur sich über die innere Verkehrung und böse Geistesabwendung des Herzens von Gott täuscht. Er begreift die Sünde nur als Schwäche, und zwar als Schwäche der Natur, wie er den ganzen Menschen vorzugsweise als von unten auf vergeistigte Natur faßt, also eigentlich als Erkrankung, obwohl er selbst nicht Rechenschaft zu geben weiß von dem Grunde dieser Erkrankung; und er sieht nicht, daß sie freie Wirkung, geistige Verkehrung, bewußtes Nichtwollen des Guten ist.

Durch die Vorstellung des Naturalismus von einer schlechthin guten und seligen Universalnatur, aus der der Mensch ein reines Erzeugniß sei, hängt der Naturalismus mit dem Materialismus, durch die Nichtannahme eines freien bewußten Bösen mit dem Pantheismus insofern zusammen, als dieser nichts von Gott wahrhaft Verschiedenes, also auch nichts Gott Entgegenstrebendes, anerkennen kann.

§. 3.

Der Naturalismus ist indifferent gegen Wunder, Geheimnisse und heilige Schriften, weil er sich nicht durch die Offenbarung zur Anerkennung des dreieinigen Gottes und des Ansehns seiner Gesandten führen läßt.

Der Naturalismus versichert die Natur als wahre und einzige Offenbarung anzunehmen, und zeigt sich deshalb indifferent gegen jede geschichtliche Offenbarung, die sich als ein Ganzes von wunderbaren Thatsachen darstelle, weil sie, im günstigsten Falle eines wirklich religiösen Elements in ihr, doch nichts Höheres und nichts wesentlich Anderes sein könne als die in der Natur liegende Offenbarung. Er betrachtet die Geheimnisse der christlichen Religion als etwas die allgemeine Verständlichkeit und die innere Reinheit derselben nur so lange nicht Gefährdendes, als man sie nicht für etwas Anderes als sprachliche Symbole des natürlichen Menschensinnes ansehe. Er giebt endlich der Schrift nur den historischen Werth von Büchern, die aus der religiösen Erfahrung der alten Zeit hervorgegangen seien, und hebt den karakteristischen Unterschied zwischen ihnen und anderen religiösen Schriften auf.

1. Was das Erste betrifft: so ist nicht das der Irrthum des Naturalismus, daß die Natur für den religiösen Sinn eine Offenbarung Gottes sei, sondern daß er die Natur für eine gleich volle Offenbarung Gottes als jede andere, in der Geschichte sich erweisende, erklärt, und daß er also gegen jede andere indifferent ist. Wenn er das religiöse Bedürfniß des Menschen in seiner geistigen Tiefe erkennte, würde er die Natur eben deshalb als eine unvollkommene Offenbarerin Gottes ansehen, weil sie nicht spricht über das ursprüngliche Näherſein des Menschen bei Gott als das Sein der Natur bei Gott. Ja wenn er das

Weſen der Natur ſelbſt in ihrer Beziehung zum Geiſte und zum Menſchen, in ihrem Drange, dem Geiſte des Menſchen, als einem freien Herrſcher, hörig und unterthan zu ſein, auch nur lebendig ahnte: ſo würde er, zum Verſtändniſſe ihrer ſelbſt, einen Sprecher, einen Offenbarer ſuchen, der höher als ſie und höher als der Menſch iſt. Wenn er (ſiehe §. 2.) der Verhüllung Gottes inne geworden wäre, welche, durch die Sünde entſtanden, von der Natur nicht hinweggenommen werden kann: ſo würde er einen Offenbarer, ein Gott wahrhaft ausſprechendes Wort, einen lebendigen Sprecher zu dem Inneren des Menſchen nur in Gott ſelbſt ſuchen, d. h. er würde einen Logos Gottes anerkennen, der näher verwandt mit dem Geiſte des Menſchen, als mit der ganzen Natur, auch nur in jenem lebendig reden und Gottes Weſen und Gedanken offenbaren kann. Sobald dieſer Logos als die ſelbſtſtändige perſönliche Offenbarung erkannt worden: ſo ſind die einzelnen Offenbarungen nicht mehr unzuſammenhängende und willkührliche Willenserklärungen oder Begünſtigungen Einzelner, ſondern ſie ſind die zuſammenhängende, weiſe und ſtufenweiſe Anſprache des ewigen Wortes oder Logos Gottes an die Menſchheit, durch welche dieſer ihr wahres Verhältniß zu Gott und zur Natur klar wird. Und dieſe Offenbarung, weit entfernt, die Natur zu verachten oder den Menſchen gegen ſie mißtrauiſch zu machen, erſchließt den Sinn der Natur, nimmt die natürliche Offenbarung in ſich auf, und vollendet ſie in der hiſtoriſchen Perſon des die Natur aus göttlicher Lebensfülle beherrſchenden Menſchenſohns. Gerade auf dieſem höchſten Punkte der Offenbarung zeigt es ſich als natürlich und göttlich zugleich, daß die Offenbarung mit wahren Wundern begleitet ſei. Will der chriſtliche Naturalismus die Wunder zwar nicht beſtreiten, aber indifferent gegen ſie ſein: ſo beruht dies auf der Täuſchung, daß die Herrſchaft des Geiſtes über die Natur in dem Verhältniſſe der materiellen Natur zur Seele und in den Reſultaten der Kultur eben ſo klar ſei als in den

Wundern. Das wahre Wunder ist nichts Anderes als die Beherrschung der Natur zum Zwecke des offenbarenden Worts, welches das göttliche Subjekt aller Offenbarung, der Logos, in die Geister spricht. Diesem inneren Wunder des lebendig redenden Gottes schließen sich die äußeren, sichtbaren Wunder an, weil es im höheren Sinne natürlich ist, daß die Natur sich aus ihrer materiellen Umschließung heraus der lebendigen Stimme ihres Herrn entgegen bewege. Ist nun dem Menschen das Gehör geöffnet für die innerliche Stimme des sich ihm offenbarenden Gottes, so auch das Gesicht und der Sinn für die äußerlich sichtbar werdenden Thaten des Logos, die Wunder, es sind Thaten seines Offenbarers, seines Gottes, seines Meisters, und er müßte erst allen Sinn für die Freundschaft mit diesem unterdrücken, wenn er sich dafür nicht interessiren, wenn er nicht vertrauen wollte, auch diese Thaten werden, auf ergänzende Weise, eine unerschöpfliche Quelle des Lichtes, der Erkenntniß, der Bewunderung Gottes für ihn sein. Da nun durch die Wunder Christi, welche den beschriebenen Karakter im prägnantesten Sinne haben, auf alle Wunder, die die Offenbarungen Gottes begleiten, dieses Licht zurückfällt, welches sie unter dem Karakter natürlicher Begleitungen des in die Menschenwelt eintretenden Logos darstellt: so ist es nichts als Indifferentismus, wenn der Naturalismus die göttlichen Wunderwerke, ohne sie zu leugnen, für unwichtig in religiöser Beziehung erklärt, und seine ganze Verwerfung der Offenbarung, insofern sie ein wunderbares Ganzes bildet, beruht auf einem indifferenten Sichgenügenlassen an jener unverständlichen und dürftigen Rede, welche die Natur über Gott und des Menschen Beziehung zu Gott zu führen weiß. Sich entweder lebendig interessiren für die Wunder oder die Natur mit dem Logos verwechseln: zwischen diesen beiden giebt es nichts in der Mitte.

2. Ein lehrendes Wort kann auch der Naturalismus als zum Wesen der Religion gehörig ansehen, insofern er

zugiebt, daß der durch Natur, Naturkenntniß und naturgemäßes Nachdenken entwickelte religiöse Sinn sich vermittelst des Wortes belehrend und anregend aussprechen werde. Aber er kann im Worte derer, die er in einem natürlichen Sinne die Gesandten und Interpreten Gottes zu nennen pflegt, nichts anerkennen, was als Geheimniß dem Glauben, dem religiösen Vertrauen sich auf eine, das Begreifen zunächst fernhaltende und die Annahme unmittelbarer erfordernde, Weise als jedes andere lehrgehaltige Wort darbietet. „Es giebt keine Geheimnisse in der Religion, die Geheimnisse sind Lüge und Thorheit" sagt der antichristliche Naturalist; „die Geheimnisse sind eben nicht mehr, als was wir Alle wissen und täglich sehen" sagt der christliche Naturalist, und lehrt sie für sprachliche und natürliche Symbole des allgemeinreligiösen Menschensinnes halten *). Es ist von Wichtigkeit, dieser Wendung des Naturalisten auf der Spur zu sein, denn indem er gerade durch Verwerfung oder Auflösung der Geheimnisse der Religion von dem ächtkirchlichen Begriffe des göttlichen Worts ausdrücklich abgeht, gewinnt es den Schein, als wenn er dessenungeachtet ein göttliches Wort im eigentlichen Sinne annehmen könne, während doch gezeigt werden kann, daß mit Zerstörung des Begriffs des Geheimnisses auch kein göttliches Wort im eigentlichen Sinne übrig bleibt.

Der Naturalismus kennt die Bedeutung des Worts nur von seiner abstrakt-empirischen und von seiner spekulativ-poetischen Seite. Wenn das Wort nicht auf abstrakte Weise, entsinnlichend, das Allgemeine und Logische der sinnlichen Wahrnehmungen wiedergebe, dann, meint er, müsse es aus idealer Anschauung schildernd und bildernd sein; und wenn

*) Christianity not mysterious, or a treatise shewing that there is nothing in the gospel contrary to reason nor above it, and that no christian doctrine can be properly call'd a mystery. By John Toland. 1702.

dieſes nicht, dann jenes; ein drittes gebe es nicht. Daher ſeine große Neigung, Alles, was nicht eine dialektiſch-didaktiſche Gültigkeit hat, metaphoriſch, uneigentlich zu nennen, und das, was ſich ſo nicht faſſen läßt, ſo abſtrakt als möglich zu verallgemeineren und zum Unlebendigen zu verflüchtigen. Aber es giebt eine dritte, in der Mitte ſtehende Bedeutung des Wortes, die eigentlich religiöſe, die urſprüngliche und eben deshalb die, zu welcher der Geiſt und die Kraft des Logos als der perſönlichen Offenbarung das Wort wieder weiht. Das Wort, unter dieſem Einfluſſe, hat eine ſchaffende, das Innere der Weſen aufſchließende, die Dinge in einem Sachbilde darſtellende Kraft. Das Schaffende des Worts, inſofern hier von dem Worte der Menſchenſprache die Rede iſt, vermag freilich nicht die ſinnliche Realität der Dinge zu ſchaffen, aber es vermag im Innern des Menſchen den Sinn des Verſtändniſſes für das Geiſtige, das Innere, die göttliche Beziehung der Dinge wirklich und neu zu ſchaffen, und dies iſt eigentlich das wahre Schaffen, worauf es in religiöſer Beziehung allein ankommt. Es erhält dieſe Kraft durch den es begleitenden und geſtaltenden Logos und das von ihm ausgehende Geiſtesleben, und eben damit ſtellt es das Innere derjenigen Gegenſtände, für die es erſt den Sinn geſchaffen hat, in ſich ſelbſt dar, es weiſet auf Bilder hin, die nicht willkührlich oder redneriſch erfunden, ſondern die ſelbſt ſolche Sachen ſind, wodurch die höheren Gegenſtände repräſentirt werden. So wenn es Gott den Vater nennt, nicht vergleichend mit einem irdiſchen Vater wegen Priorität oder Fürſorge, ſondern weil das irdiſche Vaterverhältniß ſelbſt Sachbild, Abbild, reale Darſtellung jenes geheimen Weſens Gottes iſt. So wenn es die Kirche die Gemahlin Chriſti nennt *), will es nicht eine bloße Vergleichung mit dem irdiſchen Verhältniſſe geben, ſondern es

*) Eph. 5, 32. *Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.*

will dasjenige Urbild der gebenden und aufnehmenden Gemeinschaft in der Liebe aussprechen, wovon das eheliche Verhältniß ein reales Nachbild ist. Ist nun das von der Offenbarung Gottes geweihte Wort auf diese Weise fähig, die geheimen Tiefen des göttlichen Wesens, unter Aufschließung der realen Nachbilder desselben in der Schöpfung, soweit auszusprechen, als es in dem Willen und der Weisheit des offenbarenden Gottes gegründet ist: so giebt es Geheimnisse in der Religion. Diejenigen Lehren des aus Offenbarung geflossenen Wortes sind es, welche das Innerste und Tiefste der göttlichen Verhältnisse und Rathschlüsse aussprechen, und vorzugsweise sich an das vor dem Urheber des Worts sich beugende, sein Ansehn anerkennende religiöse Bewußtsein wenden. Der Begriff des Geheimnisses wird dabei ganz falsch gefaßt, wenn man sich eine scharfe Abscheidung von dem Verständlichen und dem der Reflexion und Spekulazion Zugänglichen im göttlichen Worte denkt. Denn diese Zugänglichkeit fehlt nicht ganz beim Geheimnisse, wie das Geheimnißvolle nicht ganz bei dem Klarsten und Durchsichtigsten. Der Unterschied ist nur der, daß die Geheimnisse Mittelpunkte für die größeren Hauptgebiete der Lehre bilden, welche selbst wiederum in dem eben so Offenbaren als Geheimen der Person Christi ihren Mittelpunkt haben, und zwar so, daß gerade vermittelst der Geheimnisse das göttliche Wort jene prüfende und die unerleuchtete Reflexion nieder haltende Macht ausübt, welche dann selbst wieder, nach bestandener Prüfung, erleuchtend, zu religiöser Reflexion und Spekulazion befähigend wirkt.

3. Der Naturalismus besitzt keinen anderen Begriff vom Geiste, als den von einem der Naturkraft einwohnenden, zum Grunde liegenden und sie in unerschöpflicher Kraft durchwohnenden Lebensprinzipe. Schon der Begriff des Selbstbewußten, Selbstständigen und Freien ist ihm verdunkelt durch die allgemeine Vorstellung des Naturlebens, unter welcher auch das Menschliche ihm subsumirt ist, vollends

gar nicht gelangen kann er zum Begriffe des heiligen Geistes, als in dessen Selbstbewußtsein und Thätigkeit die Selbstunterscheidung vom Endlichen und zugleich die Selbstbehauptung mitten unter dem Bösen des Endlichen, ja Mittheilung seiner selbst an die mit dem Bösen behaftete Kreatur, wesentlich ist. Der Naturalismus leugnet die Heiligkeit des von Gott ausgehenden Geistes. Deshalb kann er es auch nicht fassen, daß der Geist Gottes sollte zu dem Zwecke auf Menschen ruhen, daß sie der Offenbarung die Form der Schrift verleihen möchten. Das Eigenthümliche der Inspirazion besteht gerade darin, daß die Heiligkeit des Geistes Gottes den Inhalt der Offenbarung, unter Aussonderung und Abhaltung des Unreinen und Falschen, was sich hinzumischen könnte und müßte aus dem Sündigen des Menschen, lebendig macht in dem Geiste eines Menschen, und zwar mit solchem Bewußtsein göttlicher Wirkung, daß der Trieb zu schreiben, das göttlich Empfangene durch die Schrift zu fixiren, als ein göttlicher Antrieb gewußt wird. Dieses Verhältniß verkennt der Naturalismus gänzlich. Da ihm Begabtheit mit göttlichem Geiste und Genialität Eins ist (denn daß in der Genialität als solcher die Heiligkeit nicht ist, sieht er nicht als Hinderniß an, die Genialität als unmittelbare Wirkung Gottes aufzufassen, gemäß seiner unbestimmten Vorstellung von dem Verhältnisse Gottes zur Natur): so haben ihm heilige Schriften keinen anderen Werth und Karakter als solche Schriften, die blos aus menschlichem Genius hervorgegangen sind, woraus denn natürlich folgt, daß er den Werth der Religionsschriften abmißt nach dem Grade von menschlicher Genialität, den sie erkennen lassen, und daß er keine Ahnung von dem Werthe hat, welcher auch den am wenigsten mit menschlicher Genialität ausgestatteten inspirirten Schriften einwohnt *). Aus diesem Grunde hat die heilige Schrift nichts Karakteristisches für

*) Vgl. meine Apologetik S. 294, zweite Note.

den Naturaliſten. Alle Thatſachen, durch welche ſie mit der natürlichen Entwickelung einer Volksliteratur zuſammenhängt, gewinnen bei ihm eine ungebührliche und unberechtigte Bedeutung, die Sammlung der heiligen Schriften erſcheint ihm als ein religiös indifferentes, zufälliges Werk, und die fortwährende Unterſcheidung derſelben von anderen Schriften als eine alte Gewohnheit.

Faſſen wir die den Naturalismus karakteriſirende Ignorirung der Wunder, der Geheimniſſe und der Inſpirazion der heiligen Schriften zuſammen: ſo erkennen wir die Nichtanerkennung der göttlichen Dreieinigkeit in dem Sinne, wie die Offenbarung ſie weſentlich in ſich ſchließt, als Inbegriff und Wurzel ſeines Indifferentismus. Denn indem er die Wunder leugnet (wenigſtens als religiös wichtig leugnet), beſtreitet er, daß Gott vermittelſt des Logos wirken könne, er ſchreibt ihm nur Wirkung durch die Natur zu, er verkennt alſo das eigentliche Vaterſein Gottes zu dem ewig aus ihm hervorgehenden Logos. Indem er die Geheimniſſe verachtet, wendet er ſich ab vom Sohne, der als menſchgewordener Logos der Inbegriff aller Geheimniſſe gerade inſofern iſt, als dieſe religiöſe Bedeutung und Zuſammenhang mit dem Geoffenbarten haben. Indem er die Göttlichkeit der heiligen Schriften in Abrede ſtellt, verkennt er die Heiligkeit des Geiſtes, durch den ſie göttlich und von blos menſchlichen Büchern unterſchieden ſind, und zugleich das wirkliche Ausgehen eines heiligen Geiſtes von Gott. Es iſt alſo nicht blos die Dreieinigkeit der kirchlich-ſymboliſchen Lehrentwickelung, die er umgeht (möchte er, denn dies bewieſe noch nicht die Falſchheit ſeines Prinzips), ſondern es iſt diejenige weſentliche Zuſammengehörigkeit und göttliche Einheit des Vaters, Sohnes und Geiſtes, die aus dem ganzen Karakter, Inhalt und Form der göttlichen Offenbarung mit unabweislicher Nothwendigkeit und innerer Wahrheit hervorgeht. Und dieſe Leugnung oder Verkennung der Dreieinigkeit iſt ſo ſehr Hauptgrundſatz des Naturalismus, daß ſie das im letzten §.

Dargestellte theils hervorbringt, theils immer neu von ihm hervorgebracht wird. Und aus diesem Zirkel kann der Naturalismus so lange nicht heraus, als er nicht die Offenbarung in ihrem Unterschiede von der Natur ehrerbietig hinnimmt, d. h. so lange er nicht aufhört Naturalismus zu sein.

§. 4.

Der Naturalismus ist indifferent gegen Alles, wodurch sich Christus als Erlöser bewährt, und kennt nur eine natürlichpsychologische Anregung durch seine Lehre und seine Stiftungen.

Nach den im Vorigen entwickelten Grundprinzipien des Naturalismus ist es unmöglich, daß Christus ihm als der göttliche Erlöser erscheine, durch welchen allein Befreiung von der Gewalt der Sünde und des Todes gegeben ist; sondern das Menschlichnatürliche ist es, was der Naturalismus sich vermittelst seiner Grundprinzipien willkührlich aus der historischen Erscheinung Christi herausschält, und woran er dasjenige anlehnt, was er als Religionslehre festhalten zu müssen meint. Eben deshalb bedarf es auch nur einer kürzeren Darstellung seiner Lehren über Christus, die Religiosität und die Kirche.

1. Da es für den Naturalismus keine Sünde giebt, die den Menschen von Gott getrennt und in die Obrigkeit der Finsterniß gebracht hat (Apost. 26, 18. vgl. §. 2.), sondern nur eine aus der Schwäche der Natur selbst hervorgegangene Ausartung und Erkrankung der Natur: so bedarf es keines Erlösers, der absolut frei wäre von der Sünde, sondern nur eines Arztes, der gesunde Naturkraft genug besitzt, um durch Rath und Beispiel der erkrankten Menschennatur zu Hülfe zu kommen. Als ein solcher, welcher durch besonders begünstigte Umstände eine größere psychisch-moralische Gesundheit sich bewahrt, als Vorgänger und Zeitge-

nossen, erscheint Jesus; und da er durch uneigennützig angewandte Ueberlieferungen uralter ärzlicher Weisheit, auch durch eine gewisse magnetisch-artig gesteigerte Wirkungskraft seiner körperlichen Natur geeignet war, besonders ergreifend und moralischwohlthätig auf die Menge zu wirken: so lag es in der natürlichen Entwickelung der Menschheit, daß seine Lehre und Gesellschaft der Grund dessen wurde, was man die christliche Religion nennt, und was als Form der Hervorförderung des rein Natürlichen im Menschen fortwährend Geltung verdient. Die Auferstehung Jesu ist von einer blos symbolischen Bedeutung, da Jesus nicht gestorben war, sie ist nur Wiederbelebung, und die Auffahrt ist bloßes Symbol zur Umhüllung seines unbekannt gebliebenen eigentlichen Todes.

Die Falschheit dieser Sätze geht theils aus der Unrichtigkeit ihrer Prämissen, theils aus dem Widerspruche derselben mit den Worten Christi und der Apostel hervor. Nach dem Naturalismus ist Christus ein wirklicher Arzt im engeren Sinne des Worts *); er sieht aber nicht, daß seine Heilungswunder nur Begleitungen, Bestätigungen und Vorbereitungen seiner Thaten an der Seele als Heiland waren, und daß die Sünde keine leibliche Krankheit, sondern eine Verkehrung des geistig-seelischen Innern zur Knechtschaft des Teufels ist, wogegen nicht Kraut noch Pflaster hilft, sondern allein das Wort des allmächtigen Logos **) und seine sündlose Selbsterniedrigung zum Menschenleben. Er redet von einer Blüthe der menschlichen Natur, die in Jesus erschienen sei, vermag aber durchaus nicht klar zu machen, wie diese Blüthe in dem so tief herabgekommenen Volke Israel

*) Daher auch nichtgläubige Aerzte, mit einer gewissen natürlichen Rüstigkeit ausgestattet, oft zu den gefährlichsten Verbreitern naturalistischer Grundsätze gehören.

**) Denn also ist es erlaubt, den Ausspruch des Buchs der Weisheit 16, 12 anzuwenden.

erſcheinen konnte, welches ſo viele Seiten der menſchlichen Natur, die zur Entwickelung ihrer höchſten Blüthe nothwendig mitwirken mußten, wie Wiſſenſchaft und Kunſt, viel weniger als andere Völker ausgebildet hatte. Eine Sündloſigkeit Jeſu behauptet er zwar gar nicht und braucht ſie nicht in ſeinem Syſtem, allein er nimmt einen vorzüglichen Grad von Weisheit und Tugend an, kann aber damit durchaus nicht in Uebereinſtimmung bringen das Eingehen Jeſu in die Erwartung eines von den Profeten verheißenen Königs bis zur Verſicherung, daß von ihm in den drei Theilen der heiligen Schrift Alten Teſtaments geſchrieben ſei (Luk. 24, 44.), bis zur Auslegung gewiſſer Stellen als von ihm handelnd (Luk. 24, 27); denn gerade die höchſte Weisheit hätte Jeſus die Mittel an die Hand geben müſſen, die Gedanken ſeines Volks von den Profeten abzulenken, und auf die Wiederherſtellung und Entwickelung der Naturkraft hinzulenken. Mit einer Tugend, die nur einigermaaßen nach dem Muſter der wahrheitliebenderen Alten gebildet wäre (vielweniger mit einer, die die Blüthe aller früheren Tugend geweſen wäre), reimt es ſich nicht, daß Jeſus ſeine Auferſtehung als etwas Großes vorausſagt, wenn ſie nichts Großes war, daß er ſeine Auffahrt täuſchend verſichert, wenn ſie nie Statt finden ſollte. Hatte er aber dieſe Dinge ſich ſelbſt eingebildet: ſo war er ein Schwärmer, deſſen Tugend weit unter dem Kaltblut und der Nüchternheit eines Sokrates und Anderer ſteht. Sind es aber nur ſeine Jünger geweſen, welche ſpäter in enthuſiaſtiſcher Uebertreibung ſich ihn ſo vorgeſtellt haben, wie er nicht war: ſo iſt es ein Zeichen von dem Gegentheile von Weisheit, daß Jeſus Männer zu Jüngern wählte, von denen er vorher wiſſen konnte, daß ſie unfähig bleiben würden, eine nüchterne und wahrhaftige Erzählung ſeiner Lehren und Schickſale auf die Nachwelt zu bringen. Was aber diejenige Tugend betrifft, welche, laut dem Zeugniſſe der Geſchichte, am meiſten aus dem Beiſpiele reinerer iſraelitiſcher Vorfahren und Zeitgenoſſen ſich hätte ent-

wickeln können, die Demuth: so würde derjenige das Gegentheil derselben an sich tragen, der, ohne sündlos zu sein, in einem moralischen und einzigen Sinne sich den Sohn Gottes, den Menschensohn schlechthin, genannt hätte, ja es würde das Aeußerste entweder des Stolzes oder der Schwärmerei in sich schließen, daß ein solcher sein Einssein mit Gott, sein volles Abbilden des Vaters, sein Geehrtwerdenmüssen wie der Vater, und sein Haben alles dessen, was der Vater hat, von sich aussagt. Von welchem Punkte man auch ausgehe: die natürliche Blüthe der Menschheit in Jesus, im Sinne des Naturalismus, will nirgend für sich bestehen: entweder sie vereinigt sich mit der Annahme seiner Gottheit, die die Menschheit zu solcher Reinheit und Wahrheit annahm, oder sie fällt ab vor der Vergleichung mit eben dem blos Menschlichnatürlichen, dessen höchste Entwickelung sie sein sollte.

2. Der Naturalismus nimmt auch die Nothwendigkeit einer gewissen Veränderung des sündig-schwachen Menschen zum Besseren an, allein es ist ihm dies nur eine parzielle, und eine aus eigener Kraft durch die Empfindung der Reue und die Stärke des Willens hervorgebrachte. Da ihm die Sünde immer nur Schwäche, Erkrankung, Fehler ist, und nur von der Art, daß die gesunde Kraft der menschlichen Natur im Innersten des Menschen unverletzt vorhanden ist: so bedarf es nicht einer Entwickelung und Mittheilung neuer göttlicher Kräfte, sondern nur einer Weckung und Anregung der in der Menschheit naturmäßig vorhandnen. Eine solche Weckung und Anregung ist nicht eigentlich Christus selbst (da dieser nur so als abgeschiedener Geist da ist, wie man nicht mehr persönlich wecken kann), sondern die Vorstellung, das Bild von Christus und die Vergegenwärtigung seiner sittlichen Aussprüche als des im populären Gebiete besten Ausdrucks des sittlichen Naturgefühls. Jene Vorstellung und diese Vergegenwärtigung ist das Einzige, wodurch die Veränderung des Menschen zum Guten mit Christus in einer

gewiſſen, mittelbaren und mehr nützlichen als nothwendigen Verbindung ſteht. Nur uneigentlich kann man dies Glauben nennen, da es kein Vertrauen auf die Perſönlichkeit Chriſti iſt. Alle Veränderung des Menſchen iſt nur Beſſerung, da das Innerſte der Menſchennatur auch jetzt noch eigentlich gut iſt, und ſo auch das Ganze von dieſem Innern aus, deshalb braucht der Menſch nur noch beſſer zu werden, als er ſchon iſt, nicht etwa von einem beſtimmten Zeitpunkte erſt gut, denn er iſt es ſchon. Auch der Ausdruck Veredlung druckt die Sache aus. Dieſe Veredlung in ihrer Beziehung auf die durch irgend eine Uebereilung oder Verwickelung recht fühlbar gewordene ſündige Schwäche verlangt zuerſt Reue, d. h. die Empfindung, gegen die Geſetze der menſchlichen Natur in ihrer Reinheit und Ganzheit gehandelt zu haben, ein Schmerz über mißbrauchte und verſchwendete Kraft, über geſtörte Naturharmonie, über gehemmte geſellſchaftliche und intellektuelle Entwickelung. Es iſt dies eben ſo ſehr und noch mehr ein Schmerz über ein Unrecht, das der Menſch gegen ſich ſelbſt beging, als eine Verletzung eines Rechtes Gottes. Denn dieſes beſteht doch lediglich in dem Willen, den Naturzuſammenhang der Seele und des Leibes und der Glieder des menſchlichen Geſchlechts untereinander aufrechtzuhalten, nur alſo mittelbar, und weil Gott der Grund unſeres natürlichen Lebens iſt, iſt die Sünde Unrecht gegen Gott. Die Reue entſteht nothwendig aus einem geweckteren Naturgefühl und einem geſchärfteren Verſtande für die nachtheiligen Folgen unſerer Vergehungen. Der Mangel der Reue iſt blos Unbildung des Gefühls und des Verſtandes. Dieſer Schmerz der Reue darf aber nur wie ein Naturereigniß betrachtet werden, das baldmöglichſt in eine ſchärfere Hinrichtung des Verſtandes auf das nun zu Thuende, auf die äußere Gutmachung der Sache und in eine größere Kraft des Willens, hinfort dieſelben Fehler zu meiden, umſchlagen muß. Dieſe Kraft des Willens darf nicht von Gott erwartet werden, ſondern ſie iſt immer da, ſie muß nur

vermittelst der Scheu vor der Wiederholung solchen Verdrusses, und der Lust, mit sich selbst vollkommen zu harmoniren, geweckt werden. Größeres Vertrauen auf die eigene Kraft ist die einzig wahre Tendenz der Reue, und jedes Erwägen der Größe unserer Schuld, jedes Unterhalten des Gefühls eigner Schwachheit oder jedes Ausschauen nach göttlicher Hülfe ist Thorheit. Das Ziel der sich auf diese Weise erneuernden, doch auch stets mehr sich selbst vermindernden Reue ist ein naturgemäßes Leben, eine Veredlung unserer natürlichen Triebe, eine solche Gestaltung unseres Lebens, daß die gesunde Natur Aller sich dabei am besten entwickeln kann.

Das dem Naturalismus noch anhängende Wahre in diesem Gedankenzusammenhange liegt darin, daß er eine allgemeine Sfäre des Lebens und der Kraft annimmt, in die der Mensch sich versetzen müsse, um von der Sünde frei zu werden. Sein tiefer Irrthum besteht aber darin, daß er die Natur des Menschen für diese Sfäre hält, da sie allein die Gnade Gottes in dem Christus, Jesus, ist. Irrig nimmt er ein Gutsein der jetzigen menschlichen Natur an, welches nur ein noch Besserwerden, eine Besserung verlange, da, nach dem Zeugnisse des göttlichen Worts und nach der Erfahrung des erleuchteten Innern, das Herz ein Quellpunkt böser Gedanken und Bestrebungen ist, und nur dann aufhört, dies auf eine vorherrschende Weise zu sein, wenn es geändert, durch den heiligen Geist erneuert worden. Der Mensch muß wiedergeboren werden (Joh. 3, 3, 5.) und ohne dies kann ihm alle Besserung, die immer nur auf das Einzelne geht, in religiöser Beziehung nichts nutzen. Reue also, insofern sie auf die einzelne That geht, ist immer noch wesentlich eigennützig und unrein, und hört nur auf es zu sein, wenn sie Schmerz wird über das Ganze des von innen aus verkehrten Weges, Buße oder Sinnesänderung, μετάνοια. Diese ist Schmerz über den Unglauben und die bisherige Abwendung von Gott, und über die einzelnen Fehltritte gerade insofern, als sie hervorgegangen sind aus dem Unglauben

und beigetragen haben zu der Verstärkung deſſelben. Alſo gerade das Gefühl des Unrechts gegen Gott, welches der Naturalismus nur mittelbar und ſchwach aufkommen läßt, iſt das Weſen jeder zur Seligkeit führenden Reue, und das Ausſchauen nach göttlicher Hülfe als Vergebung, durch Chriſti Vermittelung, iſt das weſentliche Moment, wodurch die Buße mit dem Glauben unzertrennlich Eins iſt. Eine Betrachtung der Größe unſerer Sünde, losgetrennt von dem durch den Glauben zu ergreifenden Troſte der Vergebung, liegt zwar nicht in dem Weſen der Buße, wohl aber ein ſtilles und der Demüthigung nicht widerſtrebendes Sichzeigenlaſſen dieſer Größe durch den Geiſt der Wahrheit, inſofern dies auf jedem Punkte an die Betrachtung der göttlichen Heiligkeit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ſich anſchließt. Deshalb iſt auch die Kraft des Willens, welche der Naturalismus unabhängig vom Glauben an Chriſtus, aus einem Zuſammennehmen des Eigenen, entſtehen läßt, immer weſentlich ſelbſtiſch, ſtolz und unfähig, einen wahren Fortſchritt zur chriſtlichen Vollkommenheit zu bewirken. Denn ſobald in der Entwickelung dieſer Kraft nicht das Bewußtſein, durch Gott wieder ſtark geworden zu ſein, und ſtärker als zuvor, vorherrſcht; ſobald ſie ſich vorzugsweiſe aus dem Vertrauen auf das, was in unſerer Gewalt iſt, und aus dem Verdruſſe über das Geſtörtſein unſerer Weltverhältniſſe erzeugt: ſo hat die Eigenheit von vorn herein das Uebergewicht, und dieſe falſche Stärke, jemehr ſie ſich vorzugsweiſe auf etwas zu Thuendes wirft, und darnach die zunehmende Vollkommenheit des Lebens meſſen will, verhärtet und verdunkelt den Menſchen in Bezug auf ſeinen inneren Zuſtand und die Schwäche ſeines Herzens in der Liebe, ſie macht ihn unwillig, zu leiden, beſonders innerlich die Zucht des Geiſtes der Wahrheit und Heiligkeit zu erleiden, und ſo entſteht dann, unter dem Geräuſche und dem Schimmer einer herkuliſchen Willenskraft, eine beklagenswerthe innere Schwäche und Unfähigkeit, ſich ſelbſt zu überwinden. Das Streben,

der Natur gemäß zu leben, unterhält allerdings die Scheu vor dem offenbar Unnatürlichen des Lasters. Aber da das göttliche Gesetz nicht in seiner positiv in der Schrift bezeugten Heiligkeit anerkannt wird, geht auch ein großer Theil der nur durch die Sünde entstandenen Richtung der Triebe in den naturalistischen Begriff der zu veredelnden Naturtriebe ein, und Laxität in Beurtheilung des Natürlichen, besonders in Bezug auf das Geschlechtsverhältniß, schwache Weichheit der Gefühle, unter dem Scheine des Edlen und Empfindungsvollen, und Ueberschätzung einer gewissen rüstigen Kraft nach außen, besonders im Gebiete körperlicher Anstrengungen, sind die vornehmsten Merkmale der auf naturalistischem Boden erwachsenden Religiosität.

3. Von den Stiftungen Christi und von der ganzen kirchlichen Gemeinschaft kann der Naturalismus nur eine solche Vorstellung haben, nach welcher hier allein eine Benutzung psychologischer Einsichten zu den Zwecken gesellschaftlicher Zusammenhaltung gefunden wird. Das Gebet, aller sakramentlichen Stiftung zum Grunde liegend, hat im Naturalismus fast gar keine Stelle, und es wird von ihm mehr als sentimentaler Erguß geduldet, denn als religiöse Handlung gelehrt. Es kann ihm nur ein gewisses sentimental-poetisches Ausströmen des Gefühls, eine natürliche Entlastung des aufgehäuften religiösen Stoffs sein, ohne daß ihm der Karakter der Anbetung mehr als irgend einer anderen Handlung, und der Karakter der Bitte in irgend einem anderen Sinne als dem einer rhetorischen Wendung zukomme. Denn da Alles, auch das Thun Gottes in Ansehung der Menschen, in die Naturordnung eingeschlossen ist: so ist an eine Bitte, welche, insofern sie recht geschieht, der Erhörung gewiß wäre, nicht zu denken. Das Gebet, nach dem Naturalismus, erlaubt und hat psychisch-gute Folgen, wie jeder Ausdruck des Innern *). Die Taufe ist bloßes Bild der Reinigung,

*) Die Naturalisten schwanken über diesen Punkt, aber so daß

zugleich gesellschaftliche Einweihung und Verpflichtung, und in der ersten Beziehung die Kindertaufe um so eher zulässig, da die Verpflichtung auf jede andere Weise nachgeholt werden kann. Das Abendmahl ist eine Gedächtnißfeier des Todes Jesu als der Bestätigung seiner Ueberzeugungstreue, ohne geheimnißvolle Mittheilung *). Das gottesdienstlichkirchliche Leben hat einen gewissen Werth dadurch, daß ein gewisses Maaß ästhetischer Gefühlsdarstellung sich mit moralisch-didaktischen Zwecken vereinigen läßt, und daß diejenigen, welche der Belehrung nicht bedürfen, durch jene ästhetischen Anregungen, welche daher möglichst in die Rede zu verlegen sind, sich bis zu einem gewissen Grade mit solchen im Gottesdienste vereinigen können, die in jeder Beziehung weit unter ihnen stehen.

---

sich ihre Ansichten zurückführen lassen auf jenen Begriff des psychisch-nothwendigen Ausströmens. Blount sagt, der Kultus solle bestehen in Gebeten und Lobgesängen, und hierin liegt nichts über das Gebet des Individuums (de la Mennais sur l'indifférence en matière de religion. 1835. t. 1. p. 151). Rousseau (Emile, t. 3. p. 119. ed. Amsterdam 1762.): „Je médite sur l'ordre de l'univers — pour adorer le sage auteur, qui s'y fait sentir. Je converse avec lui, je pénétre toutes mes facultés de sa divine essence, je m'attendris à ses bienfaits, je le bénis de ses dons, mais je ne le prie pas, que lui demanderois-je?" Und die Stunden der Andacht mit deutsch-naturalistischem Großthun: „Beten sollst du nicht, damit dir Gott etwas gewähre und gebe, sondern weil er dir giebt, darum bete. — Das Gebet ist nur ein Ausströmen deiner Liebe" (Vgl. Evang. Kirchenzeit. 1829. N. 21.)

*) Der vollständigste Ausdruck der naturalistischen Ansicht wird wohl stets das bleiben, was ein Prediger bei der Beichtvorbereitung gesagt haben soll: „Ein Kreis guter Menschen hat sich hier versammelt, um den Tod eines Edlen zu feiern." Auch wenn dieser Ausspruch nicht faktisch wäre, so gehört er hieher, denn er druckt den Sinn des Naturalismus aus.

Die Falschheit und Dürftigkeit dieser Grundsätze über Alles, was das reale Leben der Kirche betrifft, ergiebt sich aus dem Irrthume des Prinzips und aus der Unmöglichkeit, daß das kirchliche Leben sich als ein eigenthümliches, vom Staate und der Geselligkeit verschiedenes, halten könnte, wenn es nur auf dem Vorausgesetzten beruhte.

Der Grund, auf welchem die Annahme beruht, daß das Gebet nur Ausdruck unseres Gefühls, nicht Akt der Kommunikazion mit Gott sei, an dessen gläubige Vollziehung sonst unerreichbare Gnaden geknüpft sind, enthält den Irrthum, daß alles Wirken Gottes unter die natürlichpsychischen Gesetze gestellt, in diesen eingeschlossen sei, da doch der richtige Begriff von Gott als dem in seinem Geiste sich selbst Mittheilenden, und vom Menschen, der zu Gottes Gemeinschaft geschaffen und erlöset ist, lehrt, daß Gott in der Seele des Menschen auf eine mehr noch die Naturgesetze bedingende als von ihnen bedingte Weise unmittelbar wirken und sich selbst geistlich mittheilen wolle. Da aber diese Wirksamkeit nicht willkührlich sein, sondern sich an die freieste Bereitwilligkeit der menschlichen Seele, d. h. also an die vollständigste Anerkennung der nur von Gott zu erlangenden Befriedigung anschließen muß, und da dies die eigentliche Stimmung des Gebets ist: so ist es klar, wie die Schriftvorstellung vom Gebete, als einem durch Verheißung der Erhörung ermuthigten Glaubensakte, ihre völlige Gültigkeit behält.

Die Lehre des Naturalismus von den Stiftungen Christi beruht auf dem Verkennen der verklärten Leiblichkeit Christi, welche von ihm aus seiner Gemeine soll mitgetheilt werden, so daß an eine gläubige Vollbringung der sakramentlichen Handlung, allerdings unter Mitwirkung aller von der Stiftung selbst hervorgerufenen psychischen Bewegungen, jene eigenthümliche Lebensmittheilung geknüpft ist, deren die Kirche, auf ihrem ermattenden Gange durch das Leben, bedarf. Da das Abendmahl des Herrn, nach den Stiftungsworten,

und nach den Erklärungen der Apostel (vgl. besonders 1 Kor. 10, 16; Joh. 6) diesen Karakter hat: so ist es rechtmäßig, auch die Taufe, welche offenbar auf eine gleiche Linie der Bedeutsamkeit mit dem Abendmahle von dem Herrn erhoben worden ist, unter diesem Gesichtspunkte anzusehen. Eine wesentliche Einpflanzung in die Kirche des Herrn, unter der Bedingung des Glaubens von Seiten der Taufenden und des Täuflings, d. h. die Bewirkung einer realen inneren Verbindung der bisherigen Glieder mit dem neuen, muß eben so bestimmt als die Wirkung des Herrn durch die Taufe betrachtet werden, als die Nährung mit seinem verklärten Leibe als die des Abendmahls. Und diese Einpflanzung ist an sich noch gar nicht als die wirkliche Vollbringung der Wiedergeburt anzusehen: ein Irrthum, der älteren Vorstellungen von der Taufe, zur Hervorrufung des anderen Extrems, nämlich der naturalistischen Verflachung, beigemischt war.

Was die Ansicht des Naturalismus von dem gottesdienstlich-kirchlichen Leben betrifft: so ist er unschuldig daran, wenn dasselbe nicht vollständig theils zu einer Staatsanstalt ausgeartet, theils in ästhetische Künstelei übergegangen, also die christliche Kirche in ihrer kräftigsten Lebensfunkzion todtähnlich gelähmt worden ist. Denn ein Gottesdienst blos zu moralischer Belehrung treibt die schon Belehrten oder selbst zum Belehren Fähigen heraus. Eine Gemeinschaft aber, die, in Ermangelung vollendeter Kunstformen, ein klein wenig Aesthetik den Gebildeten und Ungebildeten gleichmäßig zutheilen will, wird diesen unverständlich und jenen allzudürftig vorkommen müssen, als daß beide nur eine Stunde lang noch einsehen sollten, warum sie, unnatürlich zusammengebracht, im Namen Gottes zu einem ihn so gar nicht verherrlichenden Werke zusammen bleiben sollten. Und doch giebt der Naturalismus keine andere Ansicht vom gesammten kirchlichen Leben, das er entweder kläglich verkommen läßt, oder, wie einen Geisteskranken, den Hospitälern des

Staats überliefert. So schließt er sich von dieser Seite, durch die anderen, dazwischen liegenden Formen des Irrthums nicht zurückgehalten, mit unedler Wahlverwandschaft, an den Cäsareopapismus an, und erniedrigt die Kirche in allen ihren Funkzionen unter die Gewalt der Obrigkeit.

Zweites Kapitel.

Vom Mythologismus.

---

§. 1.

Mythologismus ist diejenige Form des Indifferentismus, in welcher das Mythische der nichtchristlichen Religionen dem Göttlichen des Christenthums gleichgestellt wird.

Schon der ungewohnte Ausdruck könnte Zweifel erregen, ob es eine zweite Form des Indifferentismus gebe, welche unter diesem Begriffe zusammengefaßt werden könne. Aber die nähere Bestimmung dieses Begriffs wird, so hoffen wir, sowohl die Sache klar machen, als den Ausdruck rechtfertigen. Mythologismus ist nicht Mythologie, denn diese ist die Wissenschaft von den Mythen der nichtchristlichen Religionen, welche den mit der christlichen Theologie sich nahe berührenden Zweck hat, das Hinstreben aller vor- und nichtchristlichen Religionen zu dem Christenthum auf religionshistorischem Wege zu zeigen. Mythologismus ist nicht etwa die in neuester Zeit hervortretende mythische Ansicht von der evangelischen Geschichte: eine in solchem Maaße außerhalb des Christenthums stehende Denkweise, daß sie gar nicht für sich in der Polemik vorkommen kann, sondern vielmehr als

eine dem Wesen des Christenthums feindlich gegenüberstehende schon in der Apologetik, durch den Erweis der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums, mit allen anderen Angriffen auf das Christenthum geschlagen wird. Mythologismus ist vielmehr die Denkweise, in welcher man sich in der Art indifferent gegen das Wesen des Christenthums zeigt, daß man die Mythen, die durch dichterischreligiöse Sage gebildeten Erzählungen der nichtchristlichen Religionen, für gleichberechtigt mit den Thatsachen und Lehren des Christenthums ansieht, indem man es dahingestellt sein läßt, ob diese wahr oder falsch seien. Die Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit des Thatsächlichen im Christenthum ist das allgemein Indifferentistische im Mythologismus, was er mit dem Naturalismus theilt; die Hervorhebung des Interessanten der Mythen aus religiösästhetischem Bedürfnisse, ist das Eigenthümliche desselben, wodurch er sich von dem Naturalismus unterscheidet. Dieser glaubt, in abergläubischer Unbestimmtheit, an ein Unendliches und Göttliches der Natur, weil er das Natürlichsinnliche, mit Verkennung der Sünde, die in dasselbe eingedrungen ist, hervorhebt. Der Mythologismus glaubt, in vergötternder Hingerissenheit durch die schöne Form, an das Schöne als an die Religion selbst, und diese indifferentistische Gleichmachung der Religion und der Kunst ist sein innerstes Wesen. Die Weise der wahrhaft Religiösen, welche die wahre Religion in ihrer göttlichen Selbstständigkeit als die göttlichfreie und milde Gesetzgeberin in dem Reiche des Schönen ansehen, verlassend, lösen sich die Mythologisten von der wahren Religion die schöne Form gerade insofern ab, als sie mit allem Menschlichschönen Eins ist, und als sie nicht Eins ist mit dem Inhalte der Religion, und sagen nun: diese Schönheit, die Kunst, die den Ausdruck des Göttlichen gebende Form, ist die Religion. Und auch wenn sie es nicht ausdrücklich sagen, wenn sie nur durch tiefgewurzelten Indifferentismus ihr religiöses Bedürfniß vorzugsweise in Poesie und Kunst befriedigen wollen,

auch ohne von den alten Mythen viel zu wissen, sind sie schon mythologistische Indifferentisten, und tragen ungeheim unendlich viel bei, die Kraft und das Leben der christlichen Kirche zu schwächen und zu verflüchtigen.

Das Wahre, woran diese Form des Irrthums sich festhält, ist das Gefühl, daß die erscheinende Religion die höchste Schönheit sei, der Gedanke, daß alles wahrhaft Schöne seinen Ausgangspunkt aus Gott und seinem Geiste habe, und daß eine gewisse Anschauung des Schönen selbst die Betrachtung göttlicher Dinge in sich schließe. Der Irrthum des Mythologismus besteht darin, daß die Anschauung des Schönen und die Ergreifung des göttlichen Lebens, für einerlei gehalten wird, da jene, an sich ein entwickeltes natürlich Geistiges, nur dann dem religiösen Leben förderlich sein kann, wenn sie in ein von der Wahrheit Gottes in Christus erneuertes, geheiligtes Herz aufgenommen wird, und da das göttliche Leben (die ζωὴ, die ewig beim Vater war) gar nicht vorzugsweise sich in der Form der sichtbaren Schönheit offenbaren kann, sondern in der Form der sich im Herzen und Gewissen ankündigenden göttlichen Wahrhaftigkeit und Heiligkeit, und nur so ihrem Höhepunkte entgegengeht, daß das Menschlichschöne der Person Christi in dem Leiden und Tode des Mittlers für das sinnliche Auge völlig vernichtet wird *). Der Grund dieses Irrthums ist Welt- und Selbstvergötterung, da in jeder falschen Verehrung des Schönen auch immer das eigne Schöne, wenn auch nur die schöne Empfänglichkeit für das Schöne, die der Eigenliebe schmeichelnde eigne Verwandschaft mit dem Schönen, mit vergöttert wird; geistige Genußsucht und Wollust, welche das Schöne als herrschendes Prinzip alles Lebens haben und genießen will, und selbst nicht vor der Hingebung des heiligsten Innern an das Schöne sich scheut, vornehmes Sichbe-

*) Daher den Mythologisten auch in dieser ästhetischen Beziehung das Kreuz Christi Gegenstand des Aergernisses ist.

fähigt- und Berechtigtwähnen, in immerwährender Produkzion des Schönen seine Persönlichkeit als ein recht edles, die Welt gleichsam versöhnendes Opfer der Gottheit darzustellen.

Wollte man fragen, wann und wo es denn eine solche Partei in der Kirche gegeben habe: so ist zu erinnern, daß aller Indifferentismus seiner Natur nach sich nicht als Partei oder Sekte darstellen kann und will, da er gegen den Unterschied von Kirche und Sekte selbst indifferent ist. Ein Vorhandensein und periodisches Hervortreten der eben beschriebenen Denkweise läßt sich aber wohl in der Geschichte der Kirche beobachten. Der Gnostizismus, von seiner religiösen Seite betrachtet, beruhte zwar nicht auf indifferentistischen Prinzipien, und der Neuplatonismus war eine philosophische Richtung und nicht ein kirchlicher Irrthum. Allein beide vermischten sich in den geistig gährungsvollen Zeiten vor dem Uebertritte der Kaiser zur christlichen Religion so mannichfaltig mit christlichen Ideen, daß wir Grund haben anzunehmen, aus dieser Mischung sei bei vielen äußeren Gliedern der christlichen Kirche gerade ein solcher Indifferentismus entsprungen, welchem das schöne Heidnische nicht, wie dem Kaiser Julian, unendlich besser als das Christliche, sondern Eines so gut als das Andere erschien. Das christliche Mittelalter trat freilich dem Heidenthum von der einen Seite mit schonungsloser Strenge entgegen. Allein es konnte viele Keime desselben niemals ausrotten, und in dem Maaße als ächte Einfalt und frommer Ernst in Auffassung der christlichen Grundgedanken nachließ, bildete sich auch jener Geschmack an dem religiös Wunderbaren und sagenhaft Schönen, welcher wirklichen Indifferentismus gegen die göttliche Wahrheit und die heilige Geschichte in sich aufnahm. Im funfzehnten und sechzehnten Jahrhundert entwickelte sich dieser in veränderter Weise, unter dem Einflusse der wiedererweckten klassischen Literatur, augenscheinlich. Denn unter jenen italiänischen und anderen europäischen Gelehrten,

welche ſich über den mittelalterlichen Aberglauben und die ſcholaſtiſche Methode erhoben, waren nicht Alle Atheiſten und Ungläubige, ſondern vielleicht die Mehrzahl waren Indifferentiſten, welche die Geſchichte Chriſti und ſeiner Mutter in derſelben Art ſchön und intereſſant fanden als die Mythen von Herakles und Dionyſos *). Dieſer Indifferentismus war es faſt noch mehr, als die gewaltſamen Maaßregeln der römiſchen Kurie, wodurch der weitere Fortſchritt der Reformazion in Italien gehemmt wurde. Und auch der offenkundige Indifferentismus des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts war zwar überwiegend, aber nicht blos Naturalismus, er war auch Mythologismus. Immer gab es unter Gelehrten und Gebildeten eine Anzahl Menſchen, die zu phantaſiereich und zu geiſtigbewegt waren, um ſich durch einen nur durch Naturwiſſenſchaft ein wenig zu belebenden religiöſen Naturalismus alle Symbole und Formen rauben zu laſſen, die ihnen die chriſtliche Religion darbot, und doch zu gleichgültig gegen das Weſen des Chriſtenthums, um in jenen etwas Anderes als Befriedigung ihres religiös-künſtleriſchen Sinnes zu ſuchen. Als nun unter dieſen das römiſche und griechiſche, ſpäter auch das orientaliſche Alterthum in einer viel größeren Anſchaulichkeit klar wurde, als man bisher geahnt hatte, brachte ein mehr glänzendes, als gründliches Studium der Religionsgeſchichte eine Geſinnung hervor, die viel zu ſtolz und gleichgültig war, um gegen das Chriſtenthum aufzutreten, die es aber als eine von den vielen Religionen den anderen gleich ſtellte. Die Mythen mit einer Art von Religioſität zu behandeln und zu betrachten, und die Thatſachen des Chriſtenthums nur künſtleriſch zu verarbeiten und zu ſchätzen: zwiſchen dieſen beiden Richtungen bewegt ſich ein Zweig der neueren deutſchen Literatur

*) Vergleichungen Chriſti mit Apollo oder Aesculap waren in Predigten dieſer Zeit nichts Seltenes. Vgl. Marheineke Geſch. der teutſchen Reformazion 2te Aufl. Erſter Th. S. 25.

seit dem Einflusse der alten Literatur auf unsere Nazionalpoesie. Ein, soweit es der Indifferentismus erlaubt, geflissentliches Vermeiden von Allem, was einem Bekenntnisse ausschließlicher Verehrung für die christliche Religion als die wahre ähnlich sieht, ist der Karakter der Religiosität, die sich, von einer gewissen Wendungsepoche an, in der deutschen Literatur ausspricht, und es wäre nur Furchtsamkeit es zu verschweigen, daß die beiden größten Dichter der Nazion, ungeachtet jeder von ihnen stärkeren Antheil an einem verwandten Irrthume hat, ein bedeutendes Maaß von mythologistischem Indifferentismus in sich tragen. Göthe wird zwar in seiner früheren Periode überwiegend von deistisch-naturalistischen Grundansichten beherrscht *), später aber scheinen die mythologistischen die Oberhand zu gewinnen **). Schiller, welcher in seiner männlichen Entwickelung überwiegend einem kantischen Razionalismus huldigte, hatte eine mythologistische Periode, welche er thatsächlich durch die Vermischung der Religionen in der Braut von Messina, und durch das offene Wort in der Vorrede zu eben diesem Trauerspiel ausspricht: „Unter der Hülle aller Religionen liegt die Religion selbst, die Idee eines Göttlichen.“ Jedoch scheint dies mehr nur ein Moment seiner poetischen Entwickelung gewesen zu sein, und in dem Drama Tell tritt er, und auf treuherzigere Weise als früher, auf seinen alten Standpunkt in Behandlung der Religion zurück. Was aber solche Geister in sich trugen und so widerspruchlos in das Höchste ihrer Leistungen verwebten: wie tiefen Anklang mußte es in der Masse finden. Es würde nicht schwer sein zu zeigen,

*) Vgl. Briefe an Lavater in Hegner's Beiträgen zur Kenntniß Lavaters, S. 148.

**) Man achte auf sein Urtheil über die Schönheit „der Legende“ von Christus und Petrus auf dem Meere. (Eckermann Gespräche mit Göthe, Th 2. S. 263; sein Gedicht: Groß ist die Diana der Epheser (Werke II. 202.)

daß die Religiosität der romantischen Schule zwar Einiges enthielt, was einen Uebergang in Theologie und selbst in das kirchliche Leben (vorzüglich als Erweiterung der römischen Kirche gefunden hat), daß aber ein großer Bestandtheil derselben auf einem indifferentistischen Gleichstellen der mittelalterlichen Legende und der mythologischen Zusätze zum Christenthume mit seinem wahren und göttlichen Kerne von Geschichte und Lehre beruht.

§. 2.

Da im Mythologismus die Offenbarung Gottes in die Erscheinung des Schönen gesetzt wird: so kann weder Gottes Wille mit dem Menschen, noch die Sünde, noch der Werth der Erlösung richtig erkannt werden.

1. Da der innerste Karakter des Mythologismus darauf beruht, daß das Schöne in der Menschheit mit der Wahrheit des göttlichen Lebens verwechselt wird: so ist auch der vorherrschende Gedanke dieses Irrthums der, daß die göttliche Offenbarung in die schöne Erscheinung der menschlichen Natur gesetzt wird. Der Mythologismus nimmt also zwar nicht eine geheim von unten und vom Allgemeinen aus wirkende und schaffende Natur an, welcher Alles, auch das religiöse Leben, entsprosse, aber er sieht die poetisch-bildende und empfangende Kraft des menschlichen Geistes als die einzigwahre Offenbarung Gottes an, und alle Religionen haben ihm nur in dem Maaße Werth, als sie den Schönheitssinn durch Symbole und Sagen an das religiöse Bedürfniß anknüpfen und auf volksthümlich-populäre Weise befriedigen. Religion und Kunst unterscheiden sich nur so, daß jene das Innere von dieser, und diese das Aeußere von jener ist. Offenbarung und Kunst unterscheiden sich im Wesentlichen gar nicht; nur daß jener Ausdruck für die in der

alten Welt mehr aus unmittelbarem Geistesdrange hervorgetretenen poetisch-religiösen Symbole, Lehren und Stiftungen herrschend geworden ist; Kunst aber die mehr abgeleitete, und mit Hülfe der Reflexion und des Studiums dargestellte Weltanschauung ist, welche jedoch immer wesentlich auf Offenbarung beruht.

Die Unwahrheit dieser Lehren geht daraus hervor, daß das Verhältniß des Schönen zum göttlichen Leben von vorn herein falsch gefaßt ist. Das Schöne freilich erklärt sich nur aus dem Dasein des Lebens aus Gott und bei Gott (des Logos) in der Welt, denn allein die Realität dieses Lebens, als des Inbegriffs aller Harmonie der Dinge, erklärt die durch menschliche Lebenswirkung hervorzubringende Harmonie des Geistes und der Materie in der Kunst. Allein das göttliche Leben druckt sich nicht erschöpfend aus im Schönen. Das Schöne ist nur die weltliche Erscheinung des vom Logos ausgehenden Lebens in seiner Harmonie mit der Natur, die Offenbarung ist der Logos selbst in seiner thatsächlichen über der Natur erhabenen Geisteswirkung durch das Wort. Sie ist die Wahrheit in ihrer historischen, menschlich-persönlichen Wirklichkeit, nicht mehr und nicht minder, und indem sie als solche Gott offenbart als den Lebendigen, wird sie zwar die Ursache, die menschliche Kunstschönheit zu ihrem Urquell durch besonnene Geistesklarheit zurückzuführen, sie selbst ist aber nicht weltlicherscheinende Schönheit, und thut sich als überweltliche ewige Logosschönheit allererst dem kund, welcher sie als Wahrheit zur Heiligung seines Herzens aufgenommen. Wegen der Verkennung dieses Verhältnisses ist die Offenbarung des Mythologismus nur eine Täuschung, denn Gott wird in ihr nicht als der Lebendige und in seiner Lebendigkeit Dreieinige offenbar, sondern er bleibt verhüllt als der unbestimmte Grund schöner Lebens- und Geistesformen in der Menschheit. Der unbestimmte Gedanke „des Göttlichen" tritt nun an die Stelle des christlichen Gottesbegriffs, und dieser Gedanke,

nach Willkühr wechselnd ausgedruckt durch die Benennungen „Götter, Gottheit, Weltgeist, der Gott" und ähnliche, ist dem Indifferentisten dieser Art gerade recht, weil er so von vorn herein seine Abneigung gegen eine Unterscheidung der Dichtung und der Religion bethätigen kann.

2. Der Mensch ist nach dieser Lehre nur bestimmt, die am schönsten erscheinende Kreatur zu sein; den Willen Gottes vernimmt er in Allem, was ihn zur Harmonie der sinnlichen und geistigen Seite seines Wesens einladet. Die Sünde ist nichts Anderes als Rohheit, Unbildung, Unentwickeltheit jenes ästhetisch-harmonischen Sinnes, durch welchen auch die häuslichen und bürgerlichen Verhältnisse zum Mittel eines gebildeten Zusammenseins und Austausches der Individuen gemacht werden.

Hier wird die Bestimmung des Menschen zum freien Gehorsam gegen den übersinnlichen, lebendigen Gott gänzlich verkannt, und eben damit auch die Sünde als freie Abwendung von dem Willen Gottes nicht verstanden. Der Mythologismus verkehrt die große Wahrheit, daß der Mensch, als die Krone der Schöpfung, auch der Inbegriff aller kreatürlichen Schönheit sein mußte, in den falschen Gedanken, daß das Schönsein des Menschen, sowie sein Hervorbringen von weltlich Schönem, seine ganze Bestimmung sei. Deshalb übersieht er auch, daß Rohheit und Unbildung in der Welt des zum Herrscher der Erde eingesetzten Menschen (1 Mos. 1, 28) nur erst dann möglicher Weise entstehen konnten, nachdem die anerschaffene Harmonie durch seinen Austritt aus dem dem Menschen von Gott angewiesenem Standpunkte des Liebens und Gehorchens gestört worden war. Nach dem Mythologismus entsteht der aristokratisch-pharisäische Gedanke, daß die mit Bildungsmitteln und künstlerischer Anlage Ausgestatteten die Frommen seien, die Ungebildeten aber und durch Geistesarmuth der künstlerischen Bildung relativ Widerstrebenden die Unfrommen, die Bösen seien: ein Gedanke, der, wenn er auch nicht durch Matth. 5, 3 verworfen

würde, doch jedem gesunden religiösen Gefühle von der unmöglich nach solchen Unterschieden abzuwägenden Religiosität völlig widerspricht.

3. Wie indifferent die Person des Heilandes einer solchen Denkart sein müsse, ergiebt sich aus dem Vorigen. Denn da nicht Erlösung aus der Gewalt des Satans und der Sünde, sondern nur Einführung einer den Schönheitssinn auf eine überwiegend innerliche Weise anregenden Religion der Zweck der Erscheinung Christi sein kann: so kennt der Mythologismus auch keinen völlig sündlosen, keinen die Wahrheit selbst seienden, keinen die Sünde sühnenden Christus: sondern dieser ist ihm blos die in das Helldunkel der Geschichte eingehüllte, eine neue Periode ästhetischreligiöser Weltanschauungen vermittelnde Person. Seine Worte und Werke haben ihm Werth, weil sie etwas Schönes enthalten, nicht weil sie die ewige Wahrheit enthalten in einem Sinne, wie nie die Worte eines Menschen, nicht weil die Werke die Werke seines Vaters sind, der in ihm ist und wirkt (Joh. 10, 37, 38). Das Leiden und den Tod Christi, in welchem die Schrift den Mittelpunkt des Werks und Gehorsams Christi sieht, übergeht er daher entweder ganz als das einer schönen Darstellung nicht wahrhaft Fähige, der Kunst nichts Gebende, oder er legt demselben blos insofern Werth bei, als die Vorstellung desselben eine gewisse Ernsthaftigkeit und Weichheit des Gefühls erzeugt, welche mittelbar der Ausbildung des Seelenlebens zum Zwecke einer mehr vertieften Lebens- und Kunstbehandlung dient. Und da dieser Zweck noch vollständiger erreicht werden kann durch mannichfaltigere, seltsamere, der Phantasie reichere Nahrung gebende Geschichten, Bilder und Symbole: so sind dem Mythologismus Heiligengeschichten im Wesentlichen eben so werth als die Geschichte Christi, denn in Ansehung beider ist ihm die Frage nach ihrer Wahrheit gleichgültig. Der Vorrang der Geschichte Christi liegt ihm nur darin, daß diese der Ausgangspunkt für diese neue Entwickelung

im Ideenleben der Menschheit ist, auf welchen sich der später entstandene Sagenkreis zurückbezieht. Aber auch in diesen Legendenkreisen liebt der Mythologismus nicht das die Wahrheit und die Offenbarung Gottes in Christus, sowie die Wirkungen der Gnade, möglichst bestimmt und fest Symbolisirende, sondern er liebt die möglichst sinnliche Fülle im möglichst angenehmen Gleichgewicht mit der vom religiösen Standpunkte aus einmal unentbehrlichen Innerlichkeit. Sein Streben geht daher, zum Theil unbewußter Weise, auf eine künstlerische Reprodukzion des Heidenthums unter christlichen Formen. Die christliche Religion ist ihm ein Kunststil des Lebens, der der weiteren Ausbildung fähig ist; aber die Gnade und Wahrheit Christi zur Erneuerung des Herzens ist ihm indifferent.

Wie flach und falsch diese Auffassung der Person und Geschichte Christi sei, bedarf, nach dem Vorigen, keines ausführlicheren Beweises. Es giebt hier kein Vertrauen auf Christus als den sündelosen, wahrhaftigen Mittler, es giebt keine den Glauben an ihn stärkende Betrachtung seiner Worte und Werke. Es giebt nur ein Phantasiebild seines das gesammte Alterthum übertreffenden geistigen Adels, welches nicht bis zu dem religiösen Bewußtsein der Schuld, der Erlösungsbedürftigkeit, der dargebotenen Gnade zur Reinigung hindurchdringt. Der Mythologismus, indem er zu bejahen Anstand nimmt, daß der Sohn Gottes im Fleische gekommen ist (1 Joh. 4, 2, 3), verleugnet, zwar nicht ausdrücklich, aber durch den Schein der Befriedigung und der Lebenskraft, den er einseitig-künstlerisch um sich verbreitet, den gesammten Mittelpunkt des Christenthums, nämlich Sünde und Erlösung.

Wie unwahr, oberflächlich und wirkungslos die Auffassung der kirchlichen Gemeinschaft und der Gebrauch der Gnadenmittel im Mythologismus sein müsse, bedarf um so weniger der Ausführung, da er hierin meistentheils in allgemein-indifferentistischer Halbheit mit dem Naturalismus zusammentrifft.

Zweiter Abschnitt.

Vom Literalismus.

§. 1.

Der Literalismus ist derjenige Irrthum, vermöge dessen man durch bloße Festhaltung der Hülle der Religion diese selbst zu haben glaubt.

Der Zusammenhang dieses schon durch den von uns gewählten Namen, obwohl er ein neuer *) ist, bezeichneten Irrthums mit dem Indifferentismus ist folgender. Der Indifferentismus höhlt die Gemüther aus, und deckt durch die traurigen Folgen der Erschlaffung und Lösung der ehrwürdigsten Bande die Nothwendigkeit auf, irgend etwas Bestimmtes und Festes auf dem religiösen Gebiete mit Entschiedenheit und Kraft zu umfassen. Aufrichtige Gemüther, mögen sie nun selbst in der Schuld und dem Elende des Indifferentismus sich befunden haben, oder mögen sie sich nur durch die an Anderen wahrgenommenen Wirkungen desselben warnen lassen, vermögen in einem entschiedenen Uebergange

*) Obwohl nicht schlechthin, denn Oetinger schreibt an Bengel (1736 oder 37) von Einem, „der sich vornahm, die zwei Extreme jetziger Zeit zu refutiren, nämlich Boehmismum Kaiseri et Literalismum Grotii et Bengelii.“ Vgl. Bengel's Literarischer Briefwechsel. Von Burk. Stuttgart 1836. S. 209.

vom Indifferentismus zur Wahrheit diese mit Einfachheit zu erfassen. Allein in der Mehrheit, auch der Religiösgesinnten, kann ein solcher Uebergang nicht Statt finden. Da die Wahrheit ihr zu wenig tief ins Herz gedrungen ist: so bleibt sie auf halbem Wege zu ihrer Annahme stehen, oder vielmehr sie verwechselt die äußere Hülle und endliche Form der Wahrheit mit dieser selbst; und da, von der Trägheit und Flachheit des Herzens bestochen, der Geist die entschiedene Festhaltung der Form leicht für das eigentliche Antiindifferentistische und für edle Festigkeit und Kraft halten kann: so bildet sich dieser Irrthum zu einem Grundsatze aus. Die höchste und nothwendigste Form der im Denken zu erfassenden Wahrheit ist das Wort der menschlichen Sprache. Das Wort wird aber nur dann richtig gefaßt und verstanden, wenn der Geist Jesu Christi es aufschließt. In dem Maaße als man es festhalten will, während man sich dem lebendigmachenden Geiste mehr oder minder entzieht, wird es Einem zum Buchstaben, d. h. zu der an sich die Wahrheit nicht in sich tragenden leeren und blos menschlichen Form, die noch vergänglicher ist als die Buchstaben des Alfabets, die einst mit der irdischen Leiblichkeit des Menschen vergehen werden, weil sie, in dem bezeichneten Sinne, eine Losreißung des Wortes vom Geiste in sich schließt, während der Buchstabe, im eigentlichen Sinne des Worts, nur den immer erneuerten rechtmäßigen Anspruch macht, zur Bildung des Wortes zu dienen, ohne es je selbst zu sein. Diese Verwechselung der lebendigen Form des Wortes mit der todten buchstabenähnlichen Form des vom Geiste getrennten Wortes ist so sehr der durchgehende Typus des hier in Rede stehenden Irrthums, daß der davon hergenommene Name mit Recht auch auf diejenigen Arten desselben angewandt werden darf, in denen es sich nicht um wörtlichen Ausdruck von Lehren handelt.

Der Literalismus kann nicht entstehen ohne einen gewissen Grad des Unglaubens an die Wahrheit, ohne ein

tiefes Mißtrauen, ob sie auch in sich selbst das Leben und eine ewig lebendige, mit ihrem Wesen identische Form habe, ohne die Meinung, daß die Wahrheit doch eigentlich nur durch die menschliche, irdische, an sich nichtige Form könne gehalten und getragen werden. Der Ursprung dieser Meinung, jenes Mißtrauens ist aus der Lüge, und das Mißtrauen selbst wird von dem Vater der Lüge unterhalten. Zum vollen Bewußtsein kann beides im Literalismus nicht kommen, sonst wäre er vollständiger Unglaube. Vielmehr hat er das Wahre und Gute zum Grunde, daß er die Wahrheit mit ihrer Form und in ihrer Form will, daß er die Bestimmtheit einer Position um jeden Preis der Unbestimmtheit des Gleichgültigseins entgegensetzen will. Da er aber die Unklarheit und Schwäche an sich trägt, daß er die vergängliche Erscheinungsform mit der ewigen wesentlichen Form verwechselt, und daß er diese nicht festzuhalten im Stande ist, wenn er sich nicht an den menschlichen Hülfsmitteln und äußeren Formen des religiösen Lebens festhält: so gestattet er jenem Geiste der Lüge, ihm die absolute Nothwendigkeit der endlichen Form, die Haltungslosigkeit der Wahrheit in sich selbst, vorzuspiegeln. Statt also jene Schwäche anzuerkennen, und sich durch männlich-redliches Hineinschauen in die Wahrheit, Durchschauen durch das vollkommene Gesetz der Freiheit (Jacob. 1, 25) immer mehr fähig zu machen zu immer freierem, selbstständig bildendem Gebrauche der Formen, wähnt er sein Heil in ihrer rücksichtslosen Aufrechthaltung zu finden, und stellt eben diesen Irrthum als Frömmigkeit und Weisheit dar.

§. 2.

Die geschichtliche Entwickelung des Literalismus ist bedingt durch eine demselben vorhergegangene Lauheit und durch das Vorhandensein verjährter und sehr ausgebildeter menschlicher Formen.

Es ist schon erwähnt, daß der Indifferentismus im

Entweichen noch dem Literalismus die Hand reicht, indem er eine Oede und Hohlheit der Geister und Gemüther hinterläßt, welche sie unfähig macht, in das Volle und Lebendige der Wahrheit einzutreten. Gerade hieraus entwickelt sich das Haften an der Schaale. Da sich nun, in einer solchen Periode, gewöhnlich überlieferte und ausgebildete Formen aus früherer Zeit vorfinden: so sind diese den nach Formen allzuverlangenden Geistern so willkommen, daß sie, mit Vernachlässigung einer tieferen geschichtlichen Einsicht, und bei dem Unvermögen, diese Formen von der Seite sich anzueignen, wo sie der Neubelebung fähig sind, an ihrem bloßen Dasein mit pedantischer Bewunderung haften. Je bewunderungswürdiger die Geisteskraft ist, welche wirklich in der früheren Entwickelung auf die Ausbildung dieser Formen gewandt worden ist: desto leichter verbirgt sich die ängstliche und geistlose Festhaltung an denselben hinter dem Scheine einer selbst weisen Anerkennung des höchst weisen Alterthums. Indem zugleich in Zeiten der Zurückführung der Kirche zur festeren Gestaltung in Lehre und Leben immer auch solche da sind, welche die Handhabung dieser Formen von einem hierarchisch-politischen Standpunkte aus für religiös wichtig erklären oder wirklich halten: so wird die Menge noch mehr darin bestärkt, die Aufrechthaltung der äußeren Form sei eben so wichtig als die Belebung des Inneren, und auf diese Weise gründet sich eine mehr oder minder drückende Herrschaft des Gesetzlichfestgestellten in der Kirche. Es lassen sich besonders drei Hauptperioden erkennen, in welchen Formalismus und Literalismus, auf verschiedene Weise, ihre Herrschaft verbreiteten. Die erste war das Herrschendwerden allzufester kirchlicher Lehrformen im fünften und sechsten Jahrhundert. Denn nach dem der lebendigere und keineswegeſ leere oder unnöthige Kampf zwischen dem Nicänismus und dem Arianismus im vierten Jahrhunderte seine im Ganzen edleren Früchte getragen, nachdem in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts noch

Gegenstände von großer Bedeutung für die Kirche zur Sprache kamen: entwickelte sich unter und nach den Nestorianischen Streitigkeiten ein immer ängstlicherer und gesetzlicherer Geist der formularischen Festhaltung der kirchlichen Lehre, welcher ganz vorzüglich beitrug, die griechische Kirche in dem Maaße erstarren zu machen, als sie in den späteren Jahrhunderten sich darstellt. Eine andere Art des Literalismus entwickelte sich seit der Mitte des neunten Jahrhunderts in der abendländischen Kirche, der Geist buchstäblicher Kirchlichkeit im Leben der Kirchenglieder. Denn seitdem der Glaube vorzugsweise als ein Gesetz angesehen wurde, welches durch die Bischöfe in der Kirche aufrechterhalten werden müsse, gab es auch nichts mehr in der Lehre vom Glauben, was die Ausartung der religiösen Handlungsweise in Gesetzlichkeit und somit in ängstliche Buchstäblichkeit verhindern konnte: eine Richtung, welche, in Vereinigung mit dem später erst vollständig ausgebildeten scholastisch-pelagianischen Vertrauen auf die eigenen Kräfte, die wichtigste Ursache desjenigen Zustandes wurde, der die Reformazion nöthig machte. Eine dritte Hauptperiode des Literalismus trat seit dem Ende des sechzehnten Jahrhunderts in der protestantischen, vorzüglich der lutherischen, Kirche ein, indem die starre Einbauung in die Ausdrücke und Gedankenformen der symbolischen Bücher, die meistentheils selbst in einem ganz anderen Geiste geschrieben waren, wiederum eine Knechtschaft des Buchstabens herbeiführte. Diese Richtung hatte Verwandschaft mit dem Hauptgebrechen der griechischen Kirche, insofern auch sie besonders auf Festhaltung der Lehre ausging. Es bestand jedoch hier der Unterschied, daß die protestantischen Dogmen vorzüglich den anthropologischen Theil der Religionslehre betrafen, und schon deshalb, in Verbindung mit dem protestantischen Prinzipe, daß die Schrift als Wort Gottes alleinige Norm der Lehre und des Lebens sei, nothwendig sich selbst früher, als die griechischen, zu einem geistigen Leben erneuern mußten.

§. 3.

Die zwei Hauptformen des Literalismus sind der Ergismus und der Orthodoxismus.

Der Literalismus kann sich entweder mehr an die Formen der Lehre oder mehr an die des Lebens anschließen. Ist das Erste der Fall, heftet sich die buchstäbliche Gesinnung vorzugsweise an die einmal hervorgebrachten Gedankenformen, welche nur als Darstellungsweisen der ewigen Wahrheit der christlichen Lehre Werth haben, und eben deshalb dieser nicht gleich stehen: so entsteht die Verirrung des Orthodoxismus, d. h. einer solchen buchstäblichen Auffassung der Orthodoxie (dieser von dem ächten kirchlichen Leben unzertrennlichen Denkart), wodurch diese im Unwesentlichen gesucht wird. Wenn aber die literalistische Gesinnung sich mehr an das reale kirchliche Leben anheftet, wenn sie vorzüglich die Formen einer kirchlich-christlichen Lebensweise einseitig ausbildet, buchstäblich festhält und sklavisch ausübt: so entsteht ein Werthlegen auf gewisse gottesdienstliche Werke, in welchem die Ueberzeugung von dem Werthe aller Werke allein durch Glauben und Liebe Gefahr läuft einem nichtigen Vertrauen auf das Werk als Werk in seiner Gesondertheit zu weichen. Diesen Irrthum können wir Ergismus nennen, wobei nur zu erinnern ist, daß er mit dem aus der Geschichte der lutherischen Kirche bekannten Synergismus deshalb wenig gemein hat, weil es in ihm nicht sowohl auf das selbstständige Mitwirken der menschlichen Kraft, als auf das Werthhaben des Werks als solchen, gesetzt auch, man leitete es allein aus der den Menschen dazu befähigenden göttlichen Gnade ab, ankommt. Da der Ergismus wenigstens in der abendländischen Kirche das frühere Uebel ist: so behandeln wir ihn vor dem Orthodoxismus, bei welchem dasjenige, was in der alten, besonders der morgenländischen

Kirche, dem Ergismus noch voranging und fortwährend in ihr beſteht, ſeinem Weſen nach ohne Schwierigkeit mit behandelt werden kann.

Erſtes Kapitel.

Vom Ergismus.

---

§. 1.

Das Weſen des Ergismus beſteht in dem Irrthume, daß Alles im Chriſtenthume nur dazu ſei, um religiöſe Werke als Mittel der Seligkeit hervorzubringen.

Der Ergismus erkennt in einem umfaſſenden Sinne die Lehren der heiligen Schrift von dem Weſen Gottes, von der Perſon und dem Amte Chriſti, von der Gnadenmittheilung des heiligen Geiſtes an, aber er ſieht alles dies theils als blos deshalb geſchehen, theils als blos deshalb uns geoffenbart an, damit wir in den Stand geſetzt würden, Werke zu thun, welche die Seligkeit zum gerechten Lohn haben müſſen. Werke, religiöſe, vor Gott Werth habende Werke ſind ſo ſehr der Mittelpunkt in der Vorſtellungsweiſe des Ergismus, daß er vergißt, daß auch ſie nur Uebungsmittel für die und Durchgangspunkte zu der Empfänglichkeit für das eine große Werk Gottes ſind, welches er durch Chriſtus in der Menſchheit vollbringen will. Und was iſt der Grund davon, daß dieſes Werk Gottes über den Werken der Frommen bis zu einem gewiſſen Grade in den Hintergrund geſtellt wird, während es doch das Rechte wäre, die Werke der Frommen als die Mittelglieder zu betrachten, durch welche das Werk Gottes ſich ſelbſt Organe ſchafft in

der Thätigkeit der Gläubigen, um dann gleichsam mit unendlich vervielfältigten Kräften persönlicher Wesen seinem Ziele entgegenzugehen? Der Grund liegt in einer eitlen, selbstvertrauenden und auf die Fülle des Werkes Gottes mißtrauenden Gesinnung, welche, sobald sie die früheren Früchte der göttlichen Gnade zur Vollbringung gewisser Werke in sich wahrnimmt, falsch-genügsam dabei stehen bleibt, und oberflächlich übersieht, daß nun erst das Werk Gottes in dem Inneren des Menschen sich tiefer begründen und voller entwickeln wolle, und zugleich eine eitle Freude an den vollbrachten und mit der bis jetzt erlangten Kraft schon zu vollbringenden religiösen Werken hat, vermöge welcher diese Gesinnung sich überredet, nur die Seligkeit könne ein hinlänglicher Lohn dieser Werke sein. Der Ergismus ist also Halbheit und Trockenheit, jene, weil er in der Ergreifung des Werkes Gottes durch Christus auf halbem Wege stehen bleibt, diese, weil er das Werk der Gnade nur soweit anzuerkennen vermag, als es sich wiederum in sichtbaren äußeren Werken des Menschen darstellt, gleich als wäre nicht das Herz des Menschen und seine Reinigung und Verklärung um ihrer selbst willen da, und höher als alle sichtbaren Werke der Frommen. Der Ergismus ist niemals eigentlicher Pelagianismus, da er ein viel zu aufrichtiges Verlangen hat, religiöse Werke zu haben, die er zu bewundern, auf die er sich mit verlassen könne, als daß er nicht fühlen sollte, daß solche aus der natürlichen Kraft des Menschen niemals hervorgehen können, aber er ist immer Semipelagianismus (obwohl er dies in sehr verschiedenem Grade und Beziehung sein kann), weil er seinem Prinzipe nach das menschliche Werk, gerade insofern es menschlich ist, immer als einen Gegenstand der mit der Seligkeit belohnenden Gerechtigkeit Gottes ansieht. Er sieht das sündige Verderben des Menschen nie als so schlimm an, daß in der völligen Austilgung und Verwandlung desselben in die volle Aehnlichkeit mit dem Sohne Gottes das ganze Ziel des Werkes Gottes in Christus

beſtehe; ſondern da er die Vollbringung guter Werke, inſofern ſie von dem Innern verſchieden ſind, als das Höhere anſieht: ſo bedarf er auch nur ſoviel Gnade, als nöthig iſt, dem Menſchen zu helfen, Werke zu vollbringen.

Dieſe Richtung war es, welche von dem Zeitpunkte an in der Kirche ſich mit reißendem Erfolge verbreitete, wo der Klerus die Vollbringung des Aeußeren in religiöſer Geſinnung als das höchſte Geiſtliche darſtellte, wo die vom Leben und vom Glauben durch abſtrakte Begriffsbeſtimmung zu weit getrennte Lehre vom Sohne Gottes ihn und ſein Einwohnen im Herzen nicht mehr als die alleinige Quelle guter Werke darſtellte. Dieſes Prinzip ſtand mit der übertriebenen und falſchen Schätzung der Werke heiliger Perſonen in natürlicher Wechſelwirkung, und dieſes wurde durch die Theorie des größeren Theils der Scholaſtiker von dem meritum congrui befördert; daſſelbe endlich war es, was das tridentiniſche Concilium, ungeachtet aller ſeiner Vorſorge für die rechte Mitte, nicht nur nicht ausſchied, ſondern in ausdrücklichen canones beſtätigte.

§. 2.

Der Glaube iſt im Ergismus lediglich Anfang und Wurzel der Werke, nicht Mittel der Rechtfertigung.

Da die göttliche Offenbarung im Ergismus nicht ſowohl als die Kundmachung des von Gott Gethanen als vielmehr des von dem Menſchen zu Thuenden angeſehen wird: ſo bildet ſich auch eine Vorſtellung vom Glauben, wonach dieſer weniger die innerliche Erfaſſung des von Gott Gethanen, als die verſtändige Aufnahme des nach Gottes Willen von uns zu Thuenden iſt, und darin liegt ſchon, daß der Glaube nur als der Anfang der Werke und ſelbſt als ein, nur mehr innerliches, Werk gefaßt wird. Offenbarung und Glaube ſtehen, nach dem Ergismus, ſelbſtſtändig

gegeneinander über, und indem sie sich einander nähern und verbinden, bringen sie in Vereinigung das neue Leben des Menschen, d. h. die guten Werke, hervor, Gott in der Offenbarung, der Mensch im Glauben. Deshalb ist auch der Glaube überwiegend im Verstande *); und da der Verstand für sich in den Gegenständen der Offenbarung keine begriffliche Einheit erlangen kann: so giebt es auch nicht Einen Gegenstand, in dem sich das ganze Bewußtsein des Glaubens gleichsam zusammendrängt, nämlich die Erlösung durch Christus, sondern der Glaube hält sich, vermittelst eines sich an das Aeußere und besonders das Kirchliche anschließenden verständigen Gehorsams, an die Mannichfaltigkeit der Glaubensartikel, und schätzt die so erlangte Ueberzeugung vorzugsweise von der Seite, daß sie ihn zu guten Werken befähigt. Deshalb ist auch der Glaube, im Unterschiede von den Werken, nicht rechtfertigend, sondern er ist es nur, insofern er Anfang aller Werke ist, d. h. die Werke sind es im Wesentlichen eben so wie der Glaube. Dieses System verwirft denjenigen Begriff der Rechtfertigung, wonach sie etwas Anderes ist, als allmälige Gutwerdung oder Heiligung, gänzlich, und leugnet, daß der Glaube, schon ehe er die Heiligung gewirkt oder Werke erzeugt hat, dem Sünder das volle Bewußtsein der Rechtfertigung bei Gott mittheilen könne **). Hiemit hängt wesentlich zusammen, daß der

*) Bellarmin: catholici fidem in intellectu sedem habere volunt. Vgl. Baur der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus. Tüb. 1834. S. 156.

**) Canones Conc. Trid. Sess. VI. Cap. 7. Iustificatio — non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae; — (cuius) — unica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit; an welcher Stelle der Glaube auch nicht als formale Ursache der Rechtfertigung angesehen wird, was doch in anderer Beziehung das System dem Glauben und den Werken zugestehen

Glaube als eine Tugend angesehen wird *); und da in dem Begriffe der Tugend jedesmal ein menschlichgutes Wirken gesetzt sein muß: so folgt daraus, daß der Glaube immer etwas zugleich von menschlichen Kräften Hervorgebrachtes sei. Es giebt also nichts im Ergismus, auch nicht das Innerste des die Barmherzigkeit Gottes ergreifenden Gemüths, was nicht irgendwie als schon durch menschliche Kraft hervorgebracht, als eine Art Werk, als etwas zu Bewundernbes, zu Belohnendes betrachtet würde; um so vielmehr werden die Werke selbst um etwas Anderen willen geschätzt, als blos deshalb, weil sie vermittelst der nur durch den Glauben ergriffenen Gnade vollbracht werden.

Es könnte scheinen, als wenn die Vertheidiger dieser Lehre sich auf die Worte Christi Joh. 6, 29 berufen könnten: τοῦτο ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, ἵνα πιστεύητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος. Hier, könnte man sagen, wird ja vom Herrn selbst der Glaube als ein Werk bezeichnet, und es ist also seinen Worten gemäß, ihn an die Spitze aller Werke zu stellen und zum Theil der Kraft des Menschen zuzuschreiben. Lassen wir das Letzte hier vor der Hand unberührt, so ergiebt sich aus dem Zusammenhange der Worte

---

könnte, hier tritt es aber zurück, weil gleich im Folgenden die iustificatio als infusio der fides, spes und caritas soll dargestellt werden. Cap. 8. fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis. Cap. 9. — cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. Cap. 11. itaque nemo sibi in sola fide blandiri debet, putans fide sola se heredem esse constitutum. Wenn zwar gleich darauf der hier bezeichnete Glaube als einer ohne Aehnlichkeit mit Christus beschrieben wird: so ist doch eben das entscheidend, daß ein anderer Glaube, in welchem man sich gerechtfertigt fühle, gar nicht anerkannt wird.

*) Diese Vorstellung durchzieht, auf mehren Punkten sichtbar, auch die Möhlerische Symbolik (Vgl. 153, 2te Ausg.).

Christi, daß sie im Gegensatze gegen pharisäische Werkgerechtigkeit gesagt sind. Um ihnen zu zeigen, daß es auf eigentliche Werke irgend einer Art gar nicht, wie sie fragend meinten (28: τί ποιῶμεν, ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ,) in ihrem Verhältnisse zu Gott vorderhand, und solange sie Christus verwarfen, ankam: bezeichnet ihnen der Herr den Glauben an den gesandten Sohn Gottes als das einzige Werk, das sie retten könnte, womit er sagen zu wollen scheint: dieses so gar nicht äußere und eigentliche Werk, dieses Untergehenlassen aller eurer bisherigen Werke in dem inneren Annehmen Christi ist das einzige Mittel, um mit dem Bewußtsein der Kindschaft Gottes auch wirklich gute Werke aufleben zu lassen. Als innere Handlung wird hier der Glaube allerdings bezeichnet, woraus aber nicht folgt, daß ihm kein karakteristischer Unterschied von den eigentlichen Werken zukomme.

Und hieran schließt sich auch die Widerlegung der ergistischen Lehre aus dem Zusammenhange der Schriftlehre. Diese stellt den Glauben immer dar als das Ergreifen oder, noch richtiger, Sichergreifenlassen vom göttlichen Worte. Glaube und Offenbarung stehen durchaus nicht so fertig einander gegenüber, als in der ergistischen Lehre; sondern der Glaube wird in dem Maaße, als das sich selbst offenbarende Wort in das Herz des Menschen eingeht *); die Offenbarung vollendet sich durch Schaffung des Glaubens als eines inneren Prinzips. Deshalb geht der Glaube durchaus nicht zunächst auf eine artikulirte Mannichfaltigkeit, welche äußerlich fertig dasteht, wie etwa das allgemeine Symbolum seiner Form nach, sondern er geht immer und wesentlich allein auf Gott als den, der die Ungerechten ge-

*) Hebr. 4, 2. ὁ λόγος — μὴ συγκεκραμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν. Die Lesart συγκεκραμένους (bei Lachmann συγκεκερασμένους) giebt, wegen der Schwierigkeit der Verbindung dieses Accusativs mit ἀκούσασιν, keinen guten Sinn.

recht macht. In dieser Beziehung ist selbst gar kein Unterschied zwischen dem Glauben des alttestamentlichen Gläubigen und des Christen, Abraham's und Paulus. Denn jener glaubte, auch indem er die Gegenstände einer auf Erden zu erfüllenden Verheißung umfaßte, doch zugleich vor Allem, daß Gott ihn als gerecht behandle und ihn dazu mache; und bei diesem war es ebensowohl, als bei Abraham, ein Wort, ein Zeugniß, das er, Gott ehrend, gewähren ließ, welches er mit dessen geistlicher Kraft eingehen ließ in sein Herz, und wodurch er seiner Rechtfertigung gewiß ward *). Hierin liegt beides sowohl daß der Glaube, gerade in seiner Unterscheidbarkeit von den Werken, rechtfertigend sei, als auch daß aus ihm solche Werke hervorgehen, welche die Rechtfertigung erproben. Der Ergismus aber, indem er dieses Verhältniß verwischt, ist genöthigt, auch diejenigen Werke, die ohne das Bewußtsein der Rechtfertigung aus den von vorbereitenden Wirkungen der Gnade berührten Herzen hervorgehen, schon gute zu nennen, und ihnen sowohl als allen aus dem mehr entwickelten Glauben hervorgegangenen ein mitwirkendes Verdienst zu der gesammten Herstellung des Menschen (welches ihm die Rechtfertigung ist) zuzuschreiben: ein Verfahren, wodurch er den bestimmtesten Schriftausprü-

*) Dies ist der große Inhalt von Römer 4, besonders von v. 5, 11, 12, 24; woraus zugleich das höchst Wichtige hervorgeht, daß der Glaube nicht ist ein bloßes Gefühl des Begnadigtseins, sondern dieses Gefühl in Folge des Gott-die Ehre-Gebens im Annehmen seines Zeugnisses, und, insofern als hiezu die Freiheit des Menschen gehört, stets zugleich etwas Freies. Dies ist dasjenige Moment, was in der Schleiermacherischen Lehre vom Glauben ganz vernachlässigt ist, und, auf eine nur nicht wissenschaftlich durchgearbeitete, auch nicht ohne Einseitigkeit vorgestellte Weise, großartig die Menkenischen Schriften durchleuchtet. Dies ist zugleich ausdrücklich Luther's Lehre. Vgl. Von der Freiheit eines Christenmenschen.

chen zu nahe tritt, und worin er durch keine Berufung auf Jacobus ſich ſelbſt rechtfertigen kann *). Durch dieſe Vorſtellungsweiſe macht es der Ergismus, ſoviel an ihm iſt, unmöglich, daß der gerechtfertigte Sünder in irgend einem Punkte ſeines Lebens ein ganz freudiges Gefühl des Angenommenſeins bei Gott habe, und läßt einen Reſt von Selbſtvertrauen auf das eigene Wirken zurück, welcher die volle Demuth, und ſomit die Energie des Glaubens ſelbſt, hindert. Dies wäre nicht möglich, wenn es ſich nicht anlehnte an eine ungründliche Anſicht vom Falle und von der Erbſünde, als welche nicht einen wahren geiſtlichen Tod in ſich ſchließe **), wie ſich denn dies auch deutlich genug in der tridentiniſch-ſcholaſtiſchen Lehre von dem Urſtande und der Verſchlimmerung deſſelben zu Tage legt ***).

---

*) Dieſe Stellen ſind beſonders Röm. 3, 22—30. Eph. 2, 8—10. Act. 2, 37, 38, wo das Sichtaufenlaſſen den Glauben in ſich ſchließt. Wer nun dieſen im ganzen pauliniſchen Lehrbegriffe begründeten Zuſammenhang ſich durch die Stelle Jacob. 2, 21—25 verdunkeln läßt (und das thut das tridentiniſche Concilium), begeht den Fehler, daß er die apoſtoliſchen Lehrweiſen nicht vereinigt, ſondern eine durch die andere erdrückt, und beachtet nicht, daß das δικαιοῦσθαι v. 21, 24 u. 25 bei Jacobus nicht nur eine relativ andere Bedeutung als bei Paulus haben kann, ſondern haben muß, nämlich ſich als gerecht darſtellen, bewähren.

**) Wider die Schrift, welche dieſen Tod bezeugt Eph. 2, 5: ὄντας ὑμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν ἐν τῷ χριστῷ.

***) Vgl. catech. rom. P. 1. c. 2. qu. 18. Vgl. die trefflichen Auseinanderſetzungen bei Baur wider Möhler, und Nitzſch (Proteſtant. Beantwortung, Erſter Art. Studien und Krit. 1834, 1ſtes Heft.)

§. 3.

Der Ergismus bringt theils eine unwahre Unterscheidung zwischen Werken und Werken hervor, theils begünstigt er Werke, die gar nicht aus dem Glauben hervorgehen.

Nach dem supernaturalistisch-moralischen Standpunkte, welcher dem Ergismus der höchste ist, vermag derselbe nicht die wahre Ansicht von dem Werthe der Werke festzuhalten. Da er die Befolgungen des Gesetzes Gottes als eines äußerlich gegebenen, auch ohne den Glauben im rechtfertigenden Sinne, schon für gute Werke hält: so kann er auch die Werke überhaupt nicht schätzen nach der Ausschließlichkeit ihres Hervorgehens aus derjenigen Liebe, die der rechtfertigende Glaube gewirkt hat. Da vielmehr die Werke mitwirken sollen, die noch ungewisse Begnadigung und Seligkeit zu verdienen: so schätzt er die Werke in dem Maaße, als sie eine mehr oder minder äußerliche Versicherung seines Gnadenstandes und der Seligkeit zu geben scheinen. Daher er zuförderst eine Neigung hat, die ausdrücklich im göttlichen Worte vorgeschriebenen und die durch das kirchliche Gemeinleben erforderten Werke zu äußerlich zu treiben, namentlich Gebrauch der Sakramente, und Befolgung der Kirchengesetze. Indem er übersieht, wie gerade diese Werke, weil sie ja nicht etwa das mosaische Cärimonialgesetz fortsetzen sollen, den Karakter dankbarer Liebe aus dem Glauben haben müssen, nährt er die Vorstellung, daß in ihrem bloßen Thun schon etwas liegen müsse, was den Gnadenstand fördert. Da er ferner der eigenen Kraft von vorn herein eine Mitbewirkung der Rechtfertigung zuschreibt: so glaubt er auch, in dem nicht buchstäblich Gebotenen, durch das eigene Wollen, das eigene Wirken, das Hinzusetzen und dann auch das mit Eigenheit getriebene Abtödten der Sinnlichkeit eine höhere Stufe und besonders einen höheren Grad der Ge-

wißheit der Gnade zu erlangen, und dies ist, in Verbindung mit der Auffassung gewisser Vorschriften Christi als bloßer Rathschläge, die Quelle willkührlicher Kasteiungen und Gelübde geworden, wie sie sich bei ängstlichen oder heftigen Gemüthern immer wieder aus den Grundsätzen des Ergismus erzeugen werden. Endlich haben alle diejenigen Werke für ihn einen besonderen Werth, die sich kirchlichschön ausnehmen, die das Ideal von äußerlicher sichtbarer Vortrefflichkeit des Volkes Gottes in Werken, das dem Ergismus vorschwebt, realisiren helfen; dahin gehören gottesdienstliche Formen, Gebete, Pracht, Cärimonien, Prozessionen und dergleichen. Auch Almosen, als eine kirchlich, nämlich vor den armen Gliedern der Kirche, erscheinende Religiosität in Werken, pflegen, auch ohne eigentliche Prahlerei, unter diesem falschen Gesichtspunkte angesehen zu werden. Bei einer solchen Ansicht von dem Werthe der Werke ist es natürlich, daß man Personen, welchen es gelungen war, eine ausgezeichnete Menge kirchlichschöner und sichtbar religiöser Werke zu vollbringen, mit derjenigen Art von Verehrung betrachtet, welche ihnen zuschreibt mehr gethan zu haben, als sie nöthig gehabt hätten zur Erlangung der Seligkeit, und hieran kann sich dann, durch Verbindung mit anderen Vorstellungen und Bedürfnissen, leicht ein Vertrauen auf die Verdienste dieser Heiligen anschließen.

Dies bahnt uns den Uebergang zur Erwähnung derjenigen vom Ergismus beförderten Werke, welche gar nicht aus dem Glauben hervorgehen. Und hier repräsentirt die Heiligenanrufung auf eine sehr merkwürdige Weise alles damit Verwandte.

Die Heiligenanrufung hängt zusammen mit dem großen und wahren Gedanken, daß die verklärten Gläubigen, die bei Christus sind, nicht geschieden sind von der Christenheit auf Erden, daß sie mit dem ganzen geistlichen Leibe der Kirche in unauflöslicher Verbindung und Wechselwirkung stehen, und daß das Gefühl der Verehrung und Liebe, weit

entfernt, durch den Tod in Bezug auf die vollendeten Gerechten aufzuhören, vielmehr in geistigerer Weise, durch Vergegenwärtigung ihrer Verklärung, fortdauert und einen, die triumfirende und die streitende Kirche in wunderbarer Harmonie umfassenden, geistigen Glanz auf das Leben wirft. In den Kreis dieser Vorstellungen, welche durch die Schrift selbst hervorgerufen werden, gehört gewiß auch, daß die Heiligen beten, und, da wir keine Ursache haben zu zweifeln, daß sie ein mehr oder minder klares Bewußtsein der Beziehungen des Lebenskreises, in dem sie auf Erden standen, zu dem ewigen Willen und Reiche Gottes in ihre Verklärung hinübergenommen haben, daß sie Fürbitte thun für das ihnen klarere Wohl derjenigen Seelen, die sie liebten. Dieser Gedanke ist erhebend, weil sie eben dadurch als noch gewissermaaßen mit uns ringend für den Sieg der streitenden Kirche uns vor Augen treten. Indem nun die Kirche von früh an wohlgethan hat, das Andenken ausgezeichneter Frommen unter ihren Gliedern zu erhalten und das Leben derselben zur Nachahmung und zum Preise Gottes in Christus, der sich in ihnen verherrlicht, auch im Dankgebete, aufzustellen: so entsteht dadurch ein Gemeinschaftsgefühl zwischen uns und den Heiligen im Himmel, welches von unserer Seite durch ein tiefes Einprägen ihres Bildes, durch ein sanftes Andenken, sowie durch zusammenhängendere Betrachtung ihres Wandels, vollständig unterhalten wird.

Aus diesen reinkirchlichen Grundlagen würde sich jedoch nimmermehr die Heiligenanrufung entwickelt haben, wenn nicht der Ergismus mit seinem falschen Werthlegen auf das Sichtbare der Werke hinzugetreten wäre. Schon der Gedanke, nicht aller abgeschiedenen Gläubigen Fürbitte zu suchen und sich ihrer zu freuen, sondern nur der einer gewissen Anzahl, nämlich derer, welche die kirchliche Autorität für entschieden Selige erklärt hat, beruht, wenn wir hier absehen von dem hierarchistischen Anspruch und Vertrauen, welches darin liegt, vorzüglich auf einer unverhältnißmäßigen

Schätzung der Werke, die von gewissen Gläubigen während ihres irdischen Wandels vor den Augen der Kirche verrichtet worden sind. Aber dieser Maaßstab ist unsicher und ungenügend. Der Glaube kann zwar im Allgemeinen aus den Werken erkannt werden. Wenn aber der Grad der durch den Glauben bewirkten Heiligung an dem äußeren Umfange oder gar der Staunen erweckenden Bedeutsamkeit der vor den Augen der Menschen verrichteten Werke gemessen werden soll; und wenn diesem so erschlossenen Grade von Seligkeit gewisser Heiligen im Himmel die sonst durch nichts in der Schrift gelehrte Fähigkeit, die Bitten der Gläubigen auf Erden zu hören, beigelegt wird: so ist dies eine Annahme, welche keinen anderen Grund hat, als die falsche Schätzung der von uns gesehenen und uns durch die Ueberlieferung kundgewordenen Werke gewisser Gläubigen, als welche mit keinem geringeren Lohne als einer Verklärung, von welcher aus das Spezielle der menschlichen Verhältnisse durchschaut werden kann, hätte belohnt werden können.

Aber auch gesetzt, es wäre ein Grund vorhanden anzunehmen, daß die Heiligen unsere an sie gerichteten Bitten vernehmen, und in dem Umfange, daß jeder derselben einen Einblick in die speziellen Bedürfnisse aller nach seiner Verklärung lebenden Gläubigen hätte: so würde die Anrufung der Heiligen im Himmel immer ein Werk sein, das niemals aus dem Glauben an Christus kommen könnte. Denn soll das Anrufen ein Recht und einen Werth haben: so muß von ihm ein Erfolg erwartet werden, der sonst ausbleiben würde. Im zweifellosen Vertrauen auf einen Erfolg, auch ohne zu sehen, dürfen wir nur den dreieinigen Gott anrufen; er allein hat die unendliche Macht und Willigkeit, so wie das absolute Recht, in Bezug auf unser ihn durch Glauben ehrendes Anrufen, uns zu helfen, und hat, damit das Bewußtsein unserer Unwürdigkeit uns von diesem Anrufen nicht zurückhalte, uns in Christus den barmherzigen Mittler und Fürsprecher geschenkt und geoffenbart. Wenn wir nun von

dem Anrufen der Heiligen Hülfe erwarten: so setzt dies voraus, daß wir, insofern wir sie um Fürsprache bitten, die Fürsprache Jesu Christi in irgend einem Sinne nicht für genügend halten, und insofern wir sie überhaupt um Hülfe bitten, daß wir der unendlichen Willigkeit Gottes, uns in Christus anzusehen und zu hören, nicht völlig vertrauen, indem wir vergessen, daß die Handlung des Anrufens irgend eines durch Gott mächtigen Wesens es nicht ist, worauf Gott die Erhörung gesetzt hat, sondern die Anrufung seiner. Ist etwas zu gewähren: warum suchen wir es bei Kreaturen, deren Beziehungen auf unsere Bedürfnisse wir nicht kennen? Ist etwas zu vermitteln: warum vertrauen wir nicht auf den Fürsprecher Christus?

Da also dieses Werk des Anrufens der Heiligen aus dem Glauben an Christus niemals fließen kann: so ist es vielmehr nur erklärlich aus der Vorstellung, daß Werke, auch ohne aus dem Glauben, daß wir durch Christus bei Gott in Gnaden sind, zu fließen, gut und nützlich seien in religiöser Hinsicht *). Anrufen und beten, selbst wenn ein gewisses Mißtrauen oder eine gewisse Abneigung uns abhielte, den einigen Gott anzurufen, scheint ja doch schön, religiösschön zu sein. Und indem sich damit die Vorstellung verbindet, daß die Angerufenen Heilige seien, solche, die durch Verdienst ihrer Werke auf Erhörung ihrer Bitten ein höheres Recht haben, als alle Gläubigen durch das Verdienst Christi: so scheint das selbst ein gottgefälliges Werk, sie anzurufen, und so gelangt man von dem Ausgangspunkte,

*) Gerade in dieser Allgemeinheit hält sich auch das tridentinische Concil, welches zu lehren verordnet, Sess. 25: Sanctos, una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus offerre, bonum atque utile esse suppliciter eos invocare, et ob beneficia impetranda a Deo per filium eius Iesum Christum dominum nostrum, qui solus noster redemtor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere.

Werke, die nicht im rechtfertigenden Glauben gethan werden, fromm zu nennen, zu einer Reihe von Werken, durch die der Glaube selbst geschwächt wird.

Diesen Gründen gegenüber können nun gewisse Wendungen, welche man der Heiligenanrufung zu geben gesucht hat, schwerlich sich halten. Hier tritt uns die schon vom römischen Katechismus und von Bossuet *) und neuerlich von Möhler **) geltend gemachte Vergleichung mit der Fürbitte der Glieder der streitenden Kirche für einander entgegen. Die Anrufung der Heiligen ist ja, sagen diese Vertheidiger, nichts Anderes, als was täglich geschieht unter christlichen Brüdern, mit dem einzigen Unterschiede, daß von jenen als den bereits zum Siege Gelangten eine um so kräftigere Gewährung unserer Bitte erwartet werden kann. Allein angenommen, daß die Heiligen nie um etwas Anderes als um ihre Fürbitte angerufen werden sollen: wie wenig schwer sollte es sein, den Unterschied zu erkennen, der zwischen diesen beiden Arten von Bitten obwaltet. Wir bitten für einander und die Heiligen bitten für uns. Aber wir bitten einander um die Fürbitte gerade deshalb, weil wir beiderseits Glieder der streitenden Kirche sind, weil wir unsere beiderse-

---

*) Exposition, art. 4. l'église, en nous enseignant, qu'il est utile de prier les saints, nous enseigne à les prier dans ce même esprit de charité, et selon cet ordre de société fraternelle qui nous porte à demander le secours de nos frères vivans sur la terre, et le catechisme du concile de Trente conclut de cette doctrine, que si la qualité de médiateur, que l'écriture donne à Jésus-Christ, reçevoit quelque préjudice de l'intercession des saints, qui régnent avec Dieu, elle n'en reçevroit pas moins de l'intercession des fidéles, qui vivent avec nous.

**) Symbolik 2te Ausg. S. 432: „Greift übrigens die Fürbitte der Heiligen in das Mittleramt Christi ein: so muß alle Fürbitte und Bitte um Fürbitte auch unter Lebenden schlechthin verworfen werden.“

tigen Bedürfniſſe kennen, weil wir, von der Liebe gedrungen, die uns menſchlich-irdiſch kundgewordenen Zuſtände des Anderen als die unſrigen mitfühlen, weil wir uns auch in dem gemeinſchaftlichen, obwohl perſönlich verſchiedenen, Kampfe, der uns verordnet iſt, als Einen Leib wiſſen, in welchem die Erquickung des einen Gliedes in dem Maaße dem Anderen zu Theil wird, als das eine dem anderen durch innigere betende Liebe bekannt und verbunden iſt. Die Bitte um Fürbitte iſt eine Liebe, die wir dem Anderen erweiſen, ein Ausdruck des Vertrauens, der ſeine Liebe und Kraft im Drucke des Lebens erhöht. Ueber dieſen Druck und Kampf ſind die Heiligen im Himmel hinweg, und darum können und werden ſie für uns beten, auch wenn ſie nicht durch unſere Bitte dazu aufgefordert werden. Gerade auf Bitte etwas thun, ſetzt entweder den Zuſtand der endlichen Beſchränkung oder die Vollkommenheit der göttlichen Gnade voraus. In jenem ſind die Heiligen nicht mehr; zu dieſem können ſie nie gelangen. Sollte die Vergleichung für den angegebenen Zweck paſſend ſein: ſo müßten auch die Heiligen uns bitten, auch für ſie zu bitten, oder man müßte die Geiſtesgemeinſchaft, in der man mit allen wahren Gläubigen auf Erden ſteht, auch dahin ausdehnen zu können meinen, daß man ſie anriefe um ihre Fürbitte, auch ohne ſich ihnen ſinnlich zu erkennen geben zu können. Dieſes geſchieht ſo wenig als jenes. Wie man alſo ungeachtet perſönlicher Unkunde von einander doch gewiß iſt, mit allen wahren Gliedern Chriſti auf der ganzen Erde innigſt Eins zu ſein im Geiſte des Herrn, ja auch von ihren Gebeten ſeinen Segen mit zu erlangen: ſo genügt es, ſich des verklärten, ſeligen, betenden Lebens der Heiligen bewußt, und durch Andenken und Betrachtung mit ihnen verbunden zu bleiben, ohne ſie anzurufen *).

*) Und hiemit iſt ſchon beantwortet, was Möhler ſagt S. 431, wenn er die Idee der Gemeinſchaft zwiſchen der triumfirenden und ſtreitenden Kirche bei den Proteſtanten „eine völlig

Es muß aber ferner beachtet werden, daß die von Vielen gerühmte Beschränkung aller Anrufung der Heiligen lediglich auf die Bitte um ihre Fürbitte in der That und Wahrheit gar nicht Statt findet, und nicht Statt finden kann. Denn die Vorstellung einer solchen Macht und eines solchen Wissens in ihnen, vermöge deren sie in jedem Augenblicke die Gebete aller Gläubigen in der Christenheit vernehmen können, läßt sich nicht festhalten, ohne ihnen auch Macht, für die Bedürfnisse dieser Gläubigen in mehr irdischer Beziehung sorgen zu können, zuzuschreiben. Daher die seit dem Aufkommen der Heiligenanrufung bis auf den heutigen Tag Statt findende Gewohnheit, den Heiligen allerlei Bitten um Güter, die nur einen bedingten Werth haben, vorzutragen, als Heilung, Erhaltung der Verwandten, Bewahrung vor Unfall *). Auf diese Weise ist der Untergott ziemlich vollständig vorhanden, denn was hilft es zu sagen, auch in Bezug darauf würden die Heiligen nur um ihre Fürbitte angerufen. Sobald der Gedanke vorhanden ist, durch die Fürbitte der Heiligen, als welche theilnehmender seien an solchen persönlichen Bedürfnissen, würde man ihre

müßige, that- und kraftlose" nennt, und das Unterlassen des Anrufens der Heiligen S. 432 „eine Gleichgültigkeit gegen die Fürbitten der Heiligen, die sie vernichten und alle Gemeinschaft zwischen beiden Formen der Einen Kirche völlig zerstören würde" Als wenn man für Alles gleichgültig sein müßte, um was man nicht bittet! Als wenn die Thätigkeit der Heiligen davon abhinge, daß wir in besonderen zeitlichen Andachten uns ihre Personen als Gewährende vergegenwärtigen! „Gott, sagt er S. 428, erhört die Wechselbitten seiner Geschöpfe." Aber welches sind denn die Wechselbitten zwischen den Heiligen und uns? Doch nicht ihre Fürbitten unseren Bitten gegenüber, denn jene richten sich ja an Gott, und wenden sich nicht zu uns zurück.

*) Diese Praxis begünstigt das tridentinische Concil dadurch, daß es räth, nicht blos ad orationes, sondern auch ad opem auxiliumque sanctorum confugere.

Befriedigung sicherer erlangen als durch die in der Oekonomie der Erlösung selbst begründete Fürbitte Christi, so ist die Umgehung Christi, so wie ein abergläubisches Vertrauen auf Verdienst und Macht der Heiligen, entschieden vorhanden.

Diese ganze Neigung zum Aeußerlichen und sichtbaren Religiösen in den Werken beruht darauf, daß der Ergismus nicht den Muth hat, alle Werke, die entschieden aus dem Glauben an Christus hervorgegangen sind, völlig gleich zu setzen, dann aber auch sich die Aufgabe zu stellen, alle Kräfte und Lebensverhältnisse in den Dienst des Geistes Christi zu nehmen und zu vertrauen, daß aus allen Werken, im rechten Sinne vollbracht, unter dem Einflusse des Geistes Christi, eine lebendige Kraft der religiösen Gesinnung in die Herzen der Gläubigen zurückströmen werde, während von keinem Werke mehr erwartet zu werden braucht, daß es unsere Rechtfertigung bewirken solle. Bei einer solchen Ansicht sind auch die Werke des Berufs, des täglichen Umgangs, der Ausbildung unserer Anlagen eben so christlich, nothwendig und religiös, als die kirchlichen Gemeinschaftshandlungen, und dieser weite und freie Blick auf das Leben und unsere Bestimmung, zu dem wir dadurch befähigt werden, bringt von selbst zur Auffindung des rechten Verhältnisses in dem äußeren Thun und Verknüpfen der Werke. Diesen Blick kann der Ergismus nicht haben, so lange er nicht, durch Selbstaufgebung, zu der Erkenntniß von der allein rechtfertigenden Kraft des Glaubens an Christus gelangt.

Der Ergismus hat vorzüglich seinen Sitz in der römischen Kirche; allein nicht ausschließlich. Auch in die protestantische ist er, unter den mannichfaltigsten, meist verfeinerten Formen, eingedrungen. Namentlich befindet sich ein gutes Theil dieses Irrthums in demjenigen Gebiete der englisch-bischöflichen Kirche, in welchem die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben mit Gleichgültigkeit behandelt, und zugleich ein übertriebener Werth auf die Vollbringung liturgischer Werke gelegt wird.

Zweites Kapitel.

Vom Orthodoxismus.

§. 1.

Der Orthodoxismus ist diejenige Form des Literalismus, in welcher das Buchstäbliche der Orthodoxie zur Erreichung des Zwecks des Evangeliums für nöthig erachtet wird.

Der richtige Begriff des Orthodoxismus kann nur in dem Maaße gefaßt werden, als die Orthodoxie, deren Entstellung der Orthodoxismus ist, begriffen und anerkannt wird. Orthodoxie ist die nothwendige und wesentlich gute Gesinnung der Kirche, den Glauben in der verstandesmäßigen Ausbildung und Aussprechung des christlichen Lehrbegriffes so festzuhalten, daß dadurch allen gemeinsamen Handlungen der Kirche, und vorzüglich dem gegenseitigen Gedankenaustausche der Kirchenglieder, eine würdige begriffliche Haltung gegeben werde. Orthodoxie kann sein, so gewiß die christliche Wahrheit der Klarheit und Richtigkeit der Begriffe sich nicht versagt, sondern dieselbe schafft, und mit dem Innersten aller Begriffsbildung in wesentlicher Harmonie steht; sie muß sein, weil ohne sie das mannichfaltige Gedankenleben der Kirchenglieder keinen zusammenhaltenden Mittelpunkt haben, und der Zweck des Christenthums, eine neue religiöse Gemeinschaft aller Lebensthätigkeiten der Menschen hervorzubringen, nicht wahrhaft erreicht werden könnte. Die Orthodoxie ist daher nicht nur in Uebereinstimmung mit der wahrhaft freien Gedankenentwickelung der Kirche, sondern sie ist die Bedingung derselben, da der Mangel der Orthodoxie schon ein Abirren von dem freimachenden Gehorsam des

Inneren gegen die Wahrheit, wie sie in der Kirche sich objektivirt, in sich schließt. Orthodoxismus ist diejenige Entstellung und Ausartung der Orthodoxie, vermöge deren diese in der buchstäblichen Form der rechtgläubigen Vorstellungen gesucht wird. Diese Gefahr liegt nahe, aber sie ist keineswegs unvermeidlich. Denn wenn zwar alle kirchliche Rechtgläubigkeit sich vermittelst der Sprache bewähren muß, so daß es in vieler Hinsicht schwer ist, die Hülle des bloßen Buchstaben von dem Sinne des Wortes zu unterscheiden: so müßte der Geist Christi in der Kirche nicht walten, dieser seine Einheit mit dem Worte sowohl als seinen Unterschied von dem Buchstaben in göttlicher Kraft bezeugende Geist, wenn jenes nicht möglich wäre.

Hieraus läßt sich die Entstehung des Orthodoxismus begreifen. Zum Grunde liegt das Gute eines festen Vorsatzes, sich die Wahrheit mit der von ihr unzertrennlichen Form nicht rauben zu lassen, eine religiöse Treue gegen die Form der Wahrheit; allein diese Treue ist behaftet mit der Furcht, die Wahrheit zu verlieren, wenn man das Buchstäbliche in ihrer Form aufgiebt, mit der Unfähigkeit, den ewigen, göttlichen Inhalt von der menschlichen und vergänglichen Form zu unterscheiden, und vorzüglich mit dem Mißtrauen in den Geist Christi und Gottes, daß es ihm allein nicht möglich sein werde, die Wahrheit sammt ihrer wesentlichen Form in der Kirche zu erhalten, und zu jeder Zeit diejenige menschliche Form hervortreten zu lassen, welche den Wirkungen des Evangeliums am vollständigsten zum Organe dient. Von der Seite dieses Mißtrauens hängt der Orthodoxismus mit den höheren Graden der Selbsttäuschung und mit der Lüge zusammen, und die Geschichte der Kirche, auch der protestantischen, lehrt leider, daß in dieser einzigen Form des kirchlichen Irrthums sich eine Masse von Stolz, Härte und Leidenschaft zusammendrängen kann.

Orthodoxismus war es, wenigstens zum Theil, was dem Kampfe des Epiphanius gegen die Origenianer, des

Cyrillus von Alexandrien gegen Neſtorius, der Dyotheleten gegen die Monotheleten und anderen dogmengeſchichtlichen Entwickelungen der alten Kirche die verzehrende Leidenſchaftlichkeit mittheilte. Orthodoxismus war es zum Theil, wodurch die Lehre des Berengarius von Tours am Ende des 11ten Jahrhunderts erdrückt wurde. Der Orthodoxismus hatte ſeinen Antheil an der ſchroffen Abgränzung des Lutherthums gegen melanchthoniſche und beſonders gegen calviniſche Lehrentwickelungen, und die dordrechtiſche Theologie iſt ebenfalls vorzugsweiſe aus Orthodoxismus zu erklären. Orthodoxismus droht aus jeder Richtung ſich zu entwickeln, in welcher die verſtändige und liebevolle Anerkennung des Wahren in früheren Lehrformen mit einer eigenſinnigen Erneuerung des ganzen buchſtäblichen Gepräges derſelben verwechſelt wird.

§. 2.

Der Orthodoxismus läßt ſich durch ſeine nicht ganz wahre Achtung vor der Schriftlehre dazu verleiten, kirchlichen Lehrformen und Bekenntnißſchriften ein unſtatthaftes Anſehn einzuräumen.

Der oſtenſible Ausgangspunkt alles Eifers für kirchliche Lehrbeſtimmungen iſt immer Achtung vor der Schriftlehre, allein daß dieſe Achtung nicht die wahre iſt, zeigt ſich zwar nicht darin, daß kirchlichen Lehrbeſtimmungen ein Werth beigelegt wird, aber darin, daß die in Anſehung derſelben befolgten Grundſätze ſich mit der richtigen Auffaſſung der heiligen Schrift und ihrer Bedeutung in der Kirche nicht vertragen. Zwar iſt es durchaus richtig, daß die Vortrefflichkeit und Göttlichkeit der heiligen Schrift das kirchliche Hervortreten ſymboliſcher Schriften nicht überflüſſig macht, weil die Kirche wegen der Berührung ihrer Glieder mit der Welt und dem Irrthum ausdrücklicher Erklärungen ihres Glaubens in beſtimmten begrifflichen Entwickelungen bedarf. In irgend

eine Art von Gegensatz gegen diese historisch-begrifflichen Entwickelungen kann und will nun die Schrift gar nicht treten, und es zeugt immer von bedeutender Unklarheit über den Begriff sowohl der Schrift als der Bekenntnißschriften, wenn gesagt wird, die Schrift solle unser Symbolum sein. Gerade weil sie höher ist, als jedes menschliche Buch, kann sie nicht ein Symbol für irgend eine zeitlichlokale Entwickelung und Gestaltung der Kirche sein. Aber wenn die Schrift nicht selbst Symbol sein kann: so kann und will sie doch sein und ist wirklich das Einzige, wodurch eine ächtkirchliche Aufstellung und Gültigkeit der Bekenntnißschriften erlangt werden kann; denn nur durch das fortwährende Hervorgehen lebendiger Ueberzeugung der Kirchenglieder aus dem Schriftworte bestätigt sich die Lehre der Bekenntnisse und erneuert sich ihr Gebrauch zur Vertheidigung und Verständigung. Die Schrift, von den Kirchengliedern im Glauben, unter Leitung des Geistes, gelesen, und ihnen durch die Diener des Wortes glaubensgemäß ausgelegt, giebt der Kirchenlehre immer neuen Werth und Gültigkeit für die Kirche; nicht umgekehrt giebt erst die formirte Kirchenlehre der Schrift Klarheit und dem Glauben Leben.

Dazu gehört nun, daß die Schrift in ihrer Bestimmung, den Glauben vermittelst der geistigen Fülle und freien Lebendigkeit des Worts zur Erkenntniß zu entwickeln, anerkannt werde, daß aber die göttliche Inspirazion des Schriftworts nicht als die buchstäbliche Ausprägung eines blos logisch schon vollständig zu erfassenden Inhalts angesehen werde, sondern als eine solche vom Geiste des Herrn ausgegangene Gestaltung des Worts, welche zu ihrem Verständnisse selbst die Wirkung des Geistes in den Lesern verlangt. Wird dieses verkannt, wird das unter der Wirkung des Geistes Gottes entstandene Wechselverhältniß zwischen der Schrift und der Kirche, welche ihre Erkenntniß daraus schöpfen soll, vernachlässigt: so erscheint es als Bedürfniß, zu der, wie irrig vorausgesetzt wird, eigentlich nur von den Gelehrten wahrhaft zu

verstehenden Schrift in den symbolischen Büchern eine mit Autorität versehene buchstäbliche Erklärung hinzuzufügen, auf welche dann eben deshalb mit um so größerer Strenge als auf etwas zu Glaubendes gehalten wird, als man den großen, entscheidenden Grundsatz, der Glaube der Kirche sei durch die, unter dem Einflusse des heiligen Geistes aufgeschlossene, Schrift schon erkennend da (obwohl noch nicht dem Kirchengliede gegenüber objektiv-kirchlich), sich hat verdunkeln lassen. Hieraus entsteht denn das zwiefache Uebel, zwischen welchem der Orthodoxismus sich hin- und herbewegt, einmal daß der Kirche eine Fessel angelegt wird, vermöge deren es als Gesetz erscheint, an der dogmatisch und sprachlich unvollkommenen Form des Glaubens früherer Zeitalter haften zu bleiben, und zweitens daß der Sinn für und das Vertrauen auf eine in der Gemeinschaft des Geistes Christi freie, sowohl mit den Erfahrungen der Kirche als mit der Wissenschaft in ächter Wechselwirkung stehende, Auslegung und Benutzung der Schrift erdrückt und dem Verschwinden nahe gebracht wird. Hieran knüpft sich dann auch eine orthodoxistische Aengstlichkeit in Ansehung der Kritik des Kanons. Nicht darin besteht dieser Fehler, daß die Orthodoxie das feste Vertrauen hegt, kein zur Sicherung der historischen und didaktischen Elemente des christlichen Glaubens unentbehrlicher Theil des Kanons werde von der Kritik je als unächt dargethan werden können, denn diese Sicherheit liegt im Glauben selbst, sondern darin, daß die auf dem Gebiete der Wissenschaft nothwendig immer zu erneuernde Untersuchung der Aechtheit gescheut, beeinträchtigt, verdächtigt wird; denn darin liegt eben die glaubensschwache Furcht, die Wissenschaft werde zuletzt die historischen Fundamente des Glaubens selbst untergraben, während die ächte Orthodoxie mit Sicherheit erwartet, die Aussagen einer halben, vom Geiste Christi und der Wahrheit verlassenen Wissenschaft werden immer von neuem und immer entscheidender durch die ächte, vom Geiste der Wahrheit, wie er den

wahren Gliedern der Kirche gegeben wird, durchdrungene christliche Forschung und Wissenschaft widerlegt, und auf diesem Wege die Aechtheit, Glaubwürdigkeit und Göttlichkeit aller wesentlichen Theile des Kanons immer neu in's Licht gestellt werden.

Der Grundsatz, die Lehre müsse als ein Gesetz den Kirchengliedern aufgelegt werden, ist falsch, weil die Lehre, insofern sie göttlich ist, ein glaubenschaffendes Lebenswort ist, insofern sie kirchlich gestaltet ist und werden mußte, das Resultat des freien, gläubigen Zusammenstehens der Kirchenglieder und ihrer Führer, welches dann freilich, nachdem es kirchlich anerkannt worden, auch wieder als Ordnung, Glaube, ja als Gesetz des kirchlichen Ganzen den öffentlich kirchlichen Handlungen des Einzelnen beschränkend entgegentreten, nie aber über den Glauben der Kirche gebieten kann. Nach diesem Grundsatze kann den kirchlichen Bekenntnissen ihr Ansehen als historischen Zeugnissen dessen, was die Kirche anerkannt hat (und was sie, insofern es jemals dem Worte Gottes gemäß war, nie aufgeben kann) so wie als Mitteln der Abweisung unkirchlicher Ansprüche der Einzelnen gegen die bestehende Ordnung des Ganzen, nie genommen werden. Allein dieses Ansehn muß sich, der Natur der Sache nach, auf den aus Schrift und Glaubenserfahrung immer neu sich bewährenden Inhalt beschränken, und gilt nicht für die dogmatische Form der Lehre und die der eigentlichen Substanz des Bekenntnisses beigemischten Nebenvorstellungen.

Ist einmal das wahre Verhältniß der Sache verkannt, und ist, aus Mißtrauen gegen den Geist der Wahrheit, aus Furcht, die Lehre könne nur als Gesetz und durch das Gesetz aufrecht erhalten werden, einmal die didaktische Autorität irgend einer anderen als der kanonischen Schriften anerkannt: so ist keine Gränze für unrechtmäßige, unkirchliche, unschriftmäßige Folgerungen. Denn dürfte man einmal der Kirche sagen: dies ist wahr, denn es steht im Symbol (statt zu sagen, dies steht in unserem Symbol, denn es ist wahr

nach der Schrift und in der Analogie des Glaubens): so dürfte diese Folgerung auf rein logischem Wege ins Unendliche fortgesetzt werden, und dabei würde der Lehrbegriff der Kirche um alle diejenige Ursprünglichkeit und Schriftmäßigkeit kommen, welche seiner immerhin mittelbaren begrifflichen Form das eigentlich Kirchliche mittheilt.

Dennoch haben sich oft bedeutende Stimmführer der kirchlichen Kämpfe dieser orthodoxistischen, innerlich unkirchlichen Berufung auf die Symbole schuldig gemacht. Dies geschah, so oft eine Lehre blos deshalb bestritten wurde, weil sie einer kirchlichen Formel nicht gemäß war, und ohne daß man zugleich beweisen konnte und lebendig die Ueberzeugung in sich trug, daß sie der Schrift widerspreche und den Glauben in seinen Fundamentalartikeln gefährde. So sagt zwar die Konkordienformel sehr schön in ihrem Eingange, daß die heilige Schrift allein Regel des Glaubens sei, sie selbst aber steht mit diesem großen Grundsatze in einem gewissen Widerspruche, indem sie ihre Sätze zum Theil nur beweiset durch Berufung auf die früheren Symbole und die Schriften Luther's *). Nun darf man sich zwar auf die Symbole berufen, um die Kirche im Leben sicher zu stellen, oder um eine gewisse Lehrweise als damit übereinstimmend zu vertheidigen, nicht aber um neue Symbole daraus zu machen. Denn es ist ein Anderes, ein Symbol, wie z. B. die Augsburgische Konfession, als seiner Substanz nach entschieden schriftmäßig gelten lassen und handhaben in der Kirche, und wieder ein Anderes, ein Symbol als eine in sich vollkommene und göttliche Schrift behandeln, aus deren Worten und Sätzen,

*) Schon aus der Einleitung der Solida declaratio ersieht man, wie es den Verfassern schwer wird, das alleinige Ansehn der Schrift mit ihrem Verfahren, aus Luther's Schriften zu argumentiren, zu vereinigen. Darnach siehe die Berufungen auf Luther's Worte, Walch's Konkordienbuch, S. 605. S. 683. S. 708.

durch Schlußfolgerungen, neue Lehrwahrheiten abzuleiten seien. Jenes ist der ächtkirchliche Gebrauch, dieses der orthodoxistische, welcher den wahren Begriff vom Verhältnisse der Kirchenlehre zur Schrift und zum Glauben verwirrt.

§. 3.

Der Orthodoxismus entwickelt sich als das Bestreben, das Göttliche menschengleich, das Mystische empirisch, und das Beziehungsweise absolut zu fassen.

Da im Orthodoxismus eine unwahre und trockne Gleichsetzung des Schriftworts mit dem kirchlichen Worte gegeben ist: so fließen aus diesem Prinzipe andere Gleichstellungen, welche in das Herz der Glaubenslehre einschneiden, und sich gerade dadurch als orthodoxistische zu erkennen geben, daß sie mehr oder minder stets unter dem Einflusse jener allgemeinen didaktischen Buchstäblichkeit, die das Wesen des Orthodoxismus ist, auftreten. Erstens: das Göttliche, d. h. das von Gott Ausgesagte, ihm als Gott Zukommende, von Gott zu Denkende wird nicht nur menschlich gefaßt (dies ist in einer sehr bestimmten Beziehung richtig), sondern in der Art menschengleich gefaßt, daß die dem Menschen als Geschöpfe zukommende Eigenthümlichkeit irrig auf Gott schlechthin, also auf Gott den Vater, übertragen wird. Dies begreift diejenigen Vorstellungen des Orthodoxismus, welche sich vorzugsweise aus einer buchstäblichen Auffassung der Schrift ergeben. Zweitens: das Mystische, welches von der Thatsache des durch Christus in die Menschheit gekommenen neuen Lebens und von dem Zusammenhange seiner Kirche mit ihm selbst unzertrennlich ist, wird empirisch aufgefaßt, und dadurch der wahre Karakter des Geheimnisses, daß es nämlich nur vermittelst des das Gemüth über das empirisch Sinnliche erhebenden Geistes vernommen werden kann, verkannt. Diese Form des Orthodoxismus hält sich besonders fest an dem in der Kirche herkömmlich Vorgestellten, Aus-

gesprochenen und durch symbolische Bücher zu Fixirenden. Drittens: das beziehungsweise Wahre, was nur dadurch seine Gültigkeit hat, daß Gott und Mensch, den Grundgedanken der Schrift gemäß, in lebendiger gegenseitiger Beziehung gedacht werden, wird irrig absolut gefaßt, d. h. es wird diese nie mangelnde Beziehung, bis zur schroffen Behauptung von etwas scheinbar Konsequentem, einseitig Strengem und deshalb Falschem, übersehen. In dieser Richtung pflegt das Mißverständniß von Schriftstellen und ein gewisser kirchlicher Despotismus gleichmäßig als vereinigte Ursache zu wirken. Die erste Richtung zeigt sich, der Geschichte zufolge, vorherrschend in der lutherischen Kirche, die zweite in der römischen, die dritte in der reformirten, und dies läßt sich hinreichend aus dem eigenthümlichen Karakter dieser drei Kirchengemeinschaften ableiten.

1. Das Bestreben, das Göttliche menschengleich zu fassen, stellt sich besonders in einer irrigen Auffassung der Lehre von dem Zorne Gottes und der von der Rechtfertigung durch den Glauben dar.

a. Was die Verirrungen auf dem ersten Gebiete betrifft: so bestehen sie vorzüglich in den Vorstellungen, daß der Zorn Gottes durch den Tod Christi hätte müssen besänftigt werden, daß das Opfer Christi eine Versöhnung des beleidigten Gottes sei, und daß Christus selbst gestraft worden sei. Diese Vorstellungen folgen keinesweges mit didaktischer Strenge aus den Aussprüchen der symbolischen Bücher der christlichen Hauptparteien; allein in mehren Theilen dieser Bücher werden Stellen der heiligen Schrift in einer solchen Art unbestimmt und in weiterem Sinne angeführt und angewandt, daß es möglich war, aus diesen Stellen, nach Anleitung der symbolischen Bücher, vorzüglich der protestantischen Kirche, einen solchen Sinn herauszunehmen, wodurch die Schriftlehre von der Versöhnung unrichtig dargestellt, und jene oben angeführten gröberen oder feineren Mißverständnisse veranlaßt wurden.

Bei der Beurtheilung dieſer Irrthümer iſt vor allen Dingen davon auszugehen, daß es nach der Schrift einen Zorn Gottes giebt (Joh. 3, 36; Röm. 1, 18; 2, 5; 2 Theſſ. 1, 8; Offenb. 14, 10), und daß alſo allerdings in der chriſtlichen Kirche von dem Zorne Gottes etwas zu lehren iſt *). Der Zorn Gottes im ſchriftmäßigen Sinne iſt der Ausdruck ſeiner Heiligkeit in der ſündigen Welt, der Inbegriff alles deſſen in der Welt, was, aus der ſündigen Verkehrung des Lebens hervorgegangen, durch die heilige Gerechtigkeit Gottes dem Sünder als furchtbar entgegentritt. Dieſen Zorn Gottes (das Gewordenſein und Sichgeſtalten der Dinge gegenüber der Sünde, durch Gottes heilige Gerechtigkeit) würde, wenn er nicht aufgehalten, gehemmt, ja geſühnt worden wäre, den ewigen Tod des geſammten Menſchengeſchlechts nach ſich gezogen haben. Aber Chriſtus iſt in die Menſchheit hineingetreten, und hat den, als Gegenwirkung gegen die Sünde, verzehrenden Zorn auf ſich abgeleitet als auf den Einzigen, der ihn ertragen konnte, ohne dadurch unterzugehen, der, nachdem er ihn zur thatſächlichen Verſöhnung der Menſchen ausgehalten, nach dem Rechte ſiegreich hervorging, um die Erlöſung der Menſchen zu bewirken **).

---

*) Gegen Schleiermacher's Behauptung in ſeinen Predigten, 6te Samml. 1831. Pred. 9.

**) Vgl. Luther's Schrift von der Freiheit eines Chriſtenmenſchen. Werke ed. Wittenberg Th. 7. 1602. S. 55: „Dieweil Chriſtus iſt Gott und Menſch, welcher noch nie geſündigt hat, und ſeine Frömmigkeit unüberwindlich, ewig und allmächtig iſt, ſo er denn der gläubigen Seelen Sünde, durch ihren Brautring, d. i. der Glaube, ihm ſelbſt eigen macht und nicht anders thut, denn als hätte er ſie gethan, ſo müſſe die Sünde in ihm verſchlungen und erſäuft werden, denn ſeine unüberwindliche Gerechtigkeit iſt allen Sünden zu ſtark. — So iſts nicht möglich, daß die Sünde ſie verdamme, denn ſie liegen nun auf Chriſto, und ſein in ihm verſchlungen".

Soweit ist die Schrift noch Eins mit Allen, die vom Zorne Gottes etwas lehren. Der Irrthum fängt damit an, daß der Zorn Gottes als etwas in Gott Vorhandenes angesehen wird, was besänftigt werden müsse. Der Zorn Gottes ist keine Bewegung in ihm selbst, die von seiner heiligen Liebe verschieden wäre, er ist nur die sich in der sündigen Welt thatsächlich offenbarende Heiligkeit dieser Liebe selbst. So wenig nun seine Liebe besänftigt werden kann oder zu werden braucht: eben sowenig ist beides bei seinem Zorne der Fall. Wenn der Zorn Gottes besänftigt werden müßte, so wäre anzunehmen, er sei doch immer noch da, nur schwächer, weniger furchtbar; vielmehr muß er gelöset, hinweggenommen, durch Christus getilgt werden; aber dies ist nicht eine Besänftigung Gottes.

Etwas weniger anthropopathisch und dennoch von dem Schriftbegriffe der Versöhnung sich entfernend ist die Vorstellung, daß Gott oder die Gerechtigkeit Gottes versöhnt, Gott und seiner Gerechtigkeit genug gethan werden mußte. Dieser aus der Lehre des Anselmus Cantuariensis hervorgegangenen Auffassungsweise liegt zwar die große Wahrheit zum Grunde, daß die Gerechtigkeit Gottes zu ihrer vollen Selbstdarstellung (εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, Röm. 3, 25) den Tod Christi nöthig machte, aber darin liegt nicht, daß Gott dadurch versöhnt wurde. Vielmehr stellt die Schrift Gott niemals als versöhnungsbedürftig oder versöhnt geworden, sondern als versöhnend, und nur die Menschen als versöhnt dar (2 Kor. 5, 18—20. 1 Joh. 2, 2. Röm. 5, 10). Die Gerechtigkeit Gottes steht, nach der Schrift, nicht so getrennt von seiner Barmherzigkeit da, daß nur diese als die versöhnende und jene als die zu versöhnende erscheinen dürfte (eine unwahre Trennung, die den Hauptfehler des geistvollen Werkes des Anselmus auszumachen scheint), sondern die Gerechtigkeit Gottes ist die Fülle seiner zur Feststellung des Rechts in der Menschenwelt, auch der sündigen, sich erweisenden Eigenschaften, und schließt auch die Barm-

herzigkeit in ſich. In dieſer ihrer auf die Sünderwelt wirkenden Fülle iſt ſie zwar ſtrafend, aber nur in Beziehung auf die in dem Rathſchluſſe der ewigen Liebe beſchloſſene Erlöſung, und da dieſe in der Mitte der Zeit die Verſöhnung der Welt mit Gott (2 Kor. 5, 19) durch den Tod Chriſti nöthig machte: ſo iſt die Gerechtigkeit ſelbſt auch verſöhnend. Wird nun der Tod Chriſti als Genugthuung für die Gerechtigkeit Gottes, durch die Strafe des Stellvertreters der Sünder, aufgefaßt: ſo wird jene fälſchlich ausſchließlich als Strafgerechtigkeit gefaßt. Die Strafe, welche in dem Verhältniſſe Gottes zur ſündigen Welt nur dazu da iſt, daß das Recht feſtgeſtellt, aufrechtgehalten und anerkannt werde, wird über ihren Begriff und Zweck hinaus ſo abſolut gefaßt, daß die Verſöhnung ſelbſt nur in einer eigenen Art von Strafe vollbracht wird. Damit wird aber der Begriff der Verſöhnung verletzt, welcher Aufhebung des Strafverhältniſſes in ſich ſchließt, freilich durch Leiden und Tod, aber nicht als Strafe, ſondern eben als ſühnendes Opfer. Der Begriff und Ausdruck der Genugthuung iſt alſo nicht adäquat dem, was das Opfer Chriſti leiſten ſollte und leiſtet. Denn wenn er zwar die Nothwendigkeit des Opfers nach dem in Gott gegründeten Rechte ausſpricht: ſo ſtellt er die die eigentliche Verſöhnung begründende Liebe Gottes in Hintergrund, und faßt das Verhältniß Gottes zu den Menſchen einſeitig als ein Rechtsverhältniß *). Der dadurch entſtehende Eindruck von der Strenge Gottes wird noch geſchärft durch den nicht ſchriftmäßigen Ausdruck, Gott ſei verſöhnt durch das Opfer Chriſti, indem dadurch verhindert wird zu denken und zu ſagen, er ſei verſöhnend, nämlich die Welt mit ſich durch Chriſtus **).

*) An dieſer Einſeitigkeit leidet auch Frage 16 des Heidelberger Katechismus: „Die Gerechtigkeit Gottes erfordert, daß die menſchliche Natur, die geſündigt hat, für die Sünde bezahle.“

**) Unmöglich kann es für ſo unwichtig gehalten werden, wie

Es ergiebt sich nun um so leichter, in wiefern es unrichtig sei, das Leiden des Erlösers als ein eigentliches Gestraftwerden darzustellen. Eben weil die freiwillige Uebernahme der Strafen des Menschengeschlechts im Bewußtsein des Erlösers in jedem Augenblicke seine die Sünde sühnende und seines Vaters die Welt versöhnende Liebe war: so konnte das bitterste und tiefste Leiden von ihm nicht als Strafe im eigentlichen Sinne gefühlt werden, sondern immer als Sühne für die Sünden der Welt; und es giebt keine Stelle, in welcher jenes Gefühl des Gestraftwerdens dem Erlöser zugeschrieben wird *). Tiefstes und volles Mitgefühl der Sündenstrafen der Welt, und also, auf sündlose Weise, auch ihrer Sünden, muß freilich in einem alles Begreifen übersteigenden Grade dem Erlöser zugeschrieben werden, und dies entschuldigt die Versuche, sein Leiden durch Vergleichung

---

Ev. Kirchenz. 1837 St. 20 behauptet wird, daß die Schrift jenen Ausdruck nie gebraucht; und Walch hätte die Socinianer wegen der Unterscheidung dieser beiden Ausdrucksweisen nicht „einer seltsamen Sache“ anklagen sollen (Polemische Gottesgelahrtheit S. 258. Vgl. Nitzsch System der christlichen Lehre, 3te Ausg. S. 242.)

*) Jes. 53, 5 bezeichnet das מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ עָלָיו schon durch das zweite im Genitiv stehende Wort deutlich genug eine fremde auf ihm liegende Strafe oder Züchtigung. Ps. 40, 13 הִשִּׂיגֻנִי עֲוֹנֹתַי spricht nicht für ein solches Gefühl, da gerade bei der messianischen Auffassung dieses Psalms diese Worte, möge nun עָוֹן als Sünde oder Sündenstrafe übersetzt werden, auf jeden Fall zunächst von dem Verfasser verstanden werden müssen, dessen Empfindung im Ganzen, und dann in einzelnen Ausdrücken im höheren Maaße (wie v. 8), ein Typus der Leiden und der Opferwilligkeit des Messias ist. Dies widerspricht nicht dem von uns völlig anerkannten Grundsatze, daß viele profetische Stellen wahre und für Christen verständliche Ausdrücke der Leidensempfindungen Jesu Christi seien; worüber wir in dem Abschnitte vom Spiritualismus uns näher erklären werden.

mit den Höllenstrafen dem Verständnisse näher zu bringen. Aber es rechtfertigt nicht, da die Gefahr hier fast unabwendbar nahe liegt, etwas Unwahres einzumischen, und aus dem Leiden des Erlösers sich das in ihm unvertilgbare Bewußtsein seiner versöhnenden Liebe hinwegzudenken *).

b. Im bestimmten Gegensatze gegen den Ergismus äußert sich der Orthodoxismus auch in einer starren Auffassung der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch den Glauben. Starr ist nämlich diejenige Fassung dieser Lehre zu nennen, nach welcher die Reinheit der Begriffe von diesem Verhältnisse als wesentliche Bedingung der Rechtfertigung und des Gnadenstandes selbst angesehen wird. In manchen älteren dogmatischen und ascetischen Werken der evangelischen, besonders der lutherischen, Kirche wird in der That für die Lehre von der Rechtfertigung in der Art geeifert, als wenn jeder ungerechtfertigt sei, der jene Lehre nicht in einem gewissen Grade begrifflicher Klarheit erkennt. Dies ist aber falsch und eine Ueberspannung der Orthodoxie, als wenn sie in irgend einem Punkte (und daß man in der protestantischen Kirche gerade auf diesen fiel, war erklärlich) schlechthin Eins wäre mit dem seligmachenden Glauben. Denn wenn man allerdings sagen muß, jemand, welcher den der ächten Rechtfertigungslehre entgegengesetzten Irrthum von der Rechtfertigung durch die Werke bewußt und auf eine sein ganzes übriges Denken über göttliche Dinge beherrschende Weise festhielte, könnte nicht gerechtfertigt sein: so gilt doch nicht das Umgekehrte, daß jeder Gerechtfertigte

*) In Liedern und ascetischen Schriften sowohl aus der reformirten als der lutherischen Kirche finden sich dergleichen zu sehr vermenschlichende Beschreibungen des Leidens Christi; allein es ist nicht überflüssig zu bemerken, daß die von Vielen so sehr gescheute 37ste Frage des Heidelberger Katechismus eigentlich gar nicht auf das Gebiet des Irrthums übertritt, indem sie blos vom Tragen des Zornes Gottes spricht, welches einen ganz schriftmäßigen Sinn zuläßt.

ein klares Bewußtſein von dem Inhalte der Rechtfertigungslehre in ſich tragen müßte. Denn es kann jemand erleuchtet und demüthig genug ſein, um gar nicht auf ſeine Werke zu vertrauen, obwohl er wirklich Werke im Glauben thut, und kann doch unfähig ſein, den Glauben in ſeinen Werken ſo von ſeinen Werken im Glauben zu unterſcheiden, daß er den Werth dieſer Lehre, wie ſie kirchlich-objektiv entwickelt iſt, hinreichend ſchätzte, oder auch nur die bibliſchen Zeugniſſe in dieſer Hinſicht ſchon genügend verſtände. Wird nun ein ſolcher betrachtet als eben dieſes Mangels wegen ungläubig oder noch gar nicht auf dem rechten Wege, wie redlich er auch ſonſt ſeinen Glauben an den Sohn Gottes bekenne: ſo iſt dies nicht nur eine Härte (welche als ſolche mehr in das Gebiet der Moral gehören würde), ſondern es hat auch die nachtheilige Folge für das chriſtliche Vorſtellungsleben, daß man ſich Gott denkt als eben ſo ſehr, ja faſt mehr, auf die Reinheit der Vorſtellungen ſehend als auf die Einfachheit und Wahrheit des Herzens, in welcher der wahre Glaube weſentlich ſchon enthalten iſt, und als wenn die Frucht des Glaubens ſich vorzugsweiſe in einer die Ehre Gottes in Chriſtus befördernden rechtgläubigen Ausdrucksweiſe zeigen müſſe, während es doch gewiß iſt, daß dieſe, obwohl ſicherlich mit zu den Früchten des Glaubens gehörig, doch immer nur eine dieſer Früchte iſt, und, der Natur der Sache nach, mehr ſekundär, während die erſten und allgemeinſten Früchte Wahrheit als Lauterkeit (αλήθεια), Demuth, Liebe und Treue ſind. Hier iſt der Punkt, wo ältere Proteſtanten auch den Römiſch-Katholiſchen zuweilen Unrecht gethan haben.

2. Das zweite Gebiet, in welchem orthodoxiſtiſche Verirrungen ſich zeigen, iſt die ſinnlichempiriſche Auffaſſung des Myſtiſchen. Das Myſtiſche iſt in allen denjenigen Gebieten des Chriſtenthums, in welchen eine wahre und reale Vereinigung Gottes mit der Menſchheit bezeugt wird und in's Bewußtſein tritt, denn da iſt immer ein Verhältniß, welches nur durch die die Schranken des Endlichen überſchreitende

Wirksamkeit Gottes als Geistes besteht, und eben deshalb nur unter der Voraussetzung eines inneren Erhobenseins des Gemüths in die Sfäre des heiligen Geistes verstanden werden kann, und eben wegen dieser Unverständlichkeit für die dieser Sfäre Fremden mit Recht mystisch genannt wird. Werden nun Gegenstände dieser Art aus einem im Allgemeinen achtungswerthen Gefühle der Rechtgläubigkeit festgehalten, aber blos mit sinnlich-empirischer Verstandesthätigkeit zur Lehre gestaltet: so erscheinen sie ganz anders als sie sind, sie werden, wie sehr auch mit buchstäblicher Konsequenz in Bezug auf Schriftstellen und wirklich rechtgläubige Symbole, in ein niederes Gebiet der Vorstellungen herabgezogen, in welchem sie theils gar nicht wahr sind, theils dazu beitragen müssen, die Gemüther von dem Trachten nach dem Leben im Geiste Christi abzuziehen, und ihnen die richtige Lehrform als genügend für die Bedürfnisse der Frömmigkeit darzustellen. Die hieher gehörigen Gegenstände sind vorzüglich die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in der Person Jesu und die Mittheilung des himmlischen Lebens Christi in den Sakramenten.

a. Gottheit und Menschheit sind in der Person Jesu vereinigt: dieser Gedanke ist dem christlichen Glauben wesentlich, und er kann in dem Maaße vollzogen werden, als das Gemüth, durch die Gemeinschaft des Geistes Christi in die Sfäre versetzt, wo Christus als der Inhaber eines schlechthin göttlichen Lebens zur Erfahrung des Lebens gebracht wird, nun auch seine Gedankenbewegungen von diesem Mittelpunkte aus gestaltet, und auf diesem Wege die Einheit der beiden Naturen in der einen Person Jesu erkennt. So beruhigt sich der schlichte und rechtgläubige Christ bei der populären Ausdrucksweise derselben Grundgedanken, die den Inhalt des chalcedonischen Symbols ausmachen, und der Theolog muß gestehen, daß die höhere spekulative Ausbildung und Schließung der Begriffe, welche er dieser Lehre zu geben im Stande ist, nur unter der Voraussetzung von

und Anknüpfung an die Thatsache des von Christus ausgehenden göttlichen Lebens religiösen Sinn und Werth hat. Kommt nun der gemeine empirische Verstand, sofern er sich nicht mittragen und erleuchten läßt durch die innerliche und mystische Thatsache des göttlichen Lebens in Christus, zu dieser Lehre: was macht er aus ihr? Im Allgemeinen freilich religiös hingerichtet auf die Person Christi, aber sinnlich festgehalten durch das Sichtbare und sinnlich Vorstellbare seiner Menschheit, und buchstäblich festhaltend die Lehre von seiner Gottheit, ohne das Wesen der Gottheit in seiner Menschheit aus der Thatsache eines neuen Gesammtlebens der Kirche und ihrer Glieder zu verstehen, verfällt er darauf, die Menschheit Christi für einerlei mit seiner Gottheit zu halten, nicht nur die Einheit der Person (wie jeder Rechtgläubige), sondern die Einheit der Natur zu behaupten, und statt den Begriff Sohn Gottes in aller der Reinheit und Schriftmäßigkeit innerlich zu hegen und festzuhalten, aus welchem die wahre Gottheit des Herrn eben so gewiß als die wahre Menschheit hervorgeht, liebt er es, Christus zu fassen als Gott schlechthin, als einerlei mit dem Vater, während es doch zu dem Begriffe des Sohnes Gottes gehört, zwar ewig Gott zu sein und zu bleiben, aber uns die Gottheit in der Einigung mit der Menschheit, in Vermittelung durch die Menschheit, zu zeigen.

Aus dieser Neigung entstanden die monophysitischen Irrthümer, ohne daß wir leugnen möchten, daß ihnen in historischer Beziehung, dem Nestorianismus gegenüber, eine relative Berechtigung beiwohnte. Die römische Kirche bekämpfte sie zwar unter Anführung Leo's des Großen in seinem berühmten Briefe an Flavian; allein da die ganze spätere okzidentalische Kirche seit dieser Zeit die Dreieinigkeitslehre sammt der von der Person Jesu, durch den unlebendigen Begriff vom Glauben, den sie aufkommen ließ, nur allzusehr von der christlichen Lehre vom Menschen und von der Heilsordnung trennte, brachte ihr die chalcedonische Rechtgläubig-

keit nicht die Hälfte des Gewinns, den sie ihr hätte bringen können. Sie übersah die sinnlich-buchstäblichen Auffassungen, die sich aus dem Volksleben in die Kirchensprache einschlichen, und ein gewisser Rest von einer sinnlichen Art, das Uebersinnliche, nämlich die Gottheit in Christus, festzuhalten, zieht sich durch die ganze mittelalterliche Kirche und selbst in die protestantische hinein. Hiehin darf man den Ausdruck „Gottes Mutter" rechnen, der einen richtigen Gedanken in sich hat, jedoch nicht wegen dieses Gedankens, sondern wegen einer sinnlichen Auffassung der Gottheit Christi sich in Gebrauch erhalten hat *), und nicht biblisch ist. Hiehin gehört der Ausdruck „Gottes Blut", der schwerlich einen biblischen Grund für sich hat **), und doch nur in diesem Falle würde sich der Gebrauch hinreichend rechtfertigen, den die Christen in früherer Zeit häufiger von ihm machten.

---

*) Luther in der für seine Auffassung der Dreieinigkeit und Gottheit Christi höchst merkwürdigen Schrift „Auslegung der letzten Worte David's". (Th. 5. S. 562) sagt nur: „Man soll sagen: „Gott ist geboren von Maria." Die Konkordienformel aber bestätigt den Ausdruck: Gottes Mutter, Walch's Konkordienbuch S. 695. Wobei es merkwürdig ist, daß diese Ausdrucksweise im lutherischen Volke sich nicht erhalten hat.

**) Denn Act. 20, 28 haben nur theils weniger gute, theils ganz schlechte codices die Lesart ἐκκλησίαν θεοῦ, und die ältesten und besten haben κυρίου, nämlich A. C. D. E. 13. 15. 18. 36. Die von Wetstein angeführte und von Griesbach erwähnte Stelle aus der zweiten Schrift des Athanasius gegen Apollinaris: ὀυδαμοῦ δὲ αἷμα θεοῦ καθ' ἡμᾶς παραδεδώκασιν αἱ γραφαὶ, ist aber untauglich zu dem Beweise, daß Athanasius nicht ἐκκλησίαν θεοῦ gelesen habe, denn nicht nur lesen die älteren Ausgaben (Paris. 1627. Colon. 1686) καθ' ὑμᾶς, sondern die neueren (Benedict. 1698. Patavin. 1777) lesen statt dessen die Worte δίχα σαρκος, und in beiden Fällen geht ein Sinn hervor, wonach Athanasius die Erwähnung des αἷμα θεοῦ in der Schrift keineswegs leugnet.

Hiehin gehört die in der römischen Kirche noch weit verbreitete Gewohnheit, von dem Sohne Gottes schlechthin „der liebe Gott" zu sagen.

Das Nachtheilige dieser Art zu denken und zu reden liegt nicht in der nothwendigen Erzeugung einer falschen Lehre (wie denn der Monophysitismus als Lehre dabei immer noch abgewehrt werden kann), sondern in der schon berührten Abschließung der Lehre von Christi Person von der von seinem Amte, und der von seinem Amte von der von der freien Aufnahme des Heils von Seiten des Menschen. Denn wenn die Gottheit Christi so identifizirt wird mit der Menschheit: so bleibt keine volle schriftmäßige Anschauung von dieser mehr möglich. Das Leiden wird dem Sohne Gottes noch zugeschrieben, und eben dann, meist unvermittelt supernaturalistisch, als ein Leiden Gottes dargestellt; allein die gehorchende, lehrende, sich verleugnende, versucht werdende, den Menschen sich hingebende, dienende Liebe tritt in eine supernaturalistische Starrheit und Unbegreiflichkeit zurück, da sie doch gerade vorzugsweise das Begreifliche, Verständliche in der Erscheinung des Sohnes Gottes sein will, und hiemit geht ein großer Theil des Segens verloren, den die schriftmäßige, durch die herrlichsten und klarsten Weissagungen und Vorbilder bestätigte Anschauung von dem Messias als einem ganzen, wahren, innig sich als Mensch fühlenden Menschen in der Seele der Gläubigen erwecken will.

b. Ganz analog mit dieser Auffassung der Lehre von der Person Jesu ist eine orthodoxistische Art, die Sakramente zu betrachten. Was in Christus die Gottheit ist, ist in den Sakramenten die himmlische Substanz, die da mitgetheilt wird. Was in Christus die Menschheit ist, ist in den Sakramenten das sichtbare Element. Die Vereinigung beider macht das Sakrament aus, sie ist das Mysterium, welches nur der Glaube fassen kann, d. h. das schon durch die Gnadenwirkung des heiligen Geistes in das Gebiet des neuen

Lebens in Christus versetzte Gemüth. Und hier, wie dort, bedarf eine solche wahrhaft im Geiste erfolgende Auffassung, keiner sinnlichen und äußerlichen Einerleiheit; ja sie kann sie nicht in sich aufnehmen. Bemächtigt sich aber die sinnliche und äußerliche Buchstäblichkeit dieser Lehre: so macht sie die Einerleiheit der himmlischen Substanz und des sichtbaren Zeichens geltend.

So in der Lehre vom heiligen Abendmahle die Behauptung der Transsubstanziazion. Aus der orthodoristischen Furcht, den Leib und das Blut Christi gar nicht wesentlich und wirklich zu haben, wenn es nicht in wirklicher Einerleiheit mit dem sichtbaren Brote und Weine da sei, wird die Lehre von der Verwandlung, d. h. von dem Nichtmehrdasein des Brotes und Weines, aufgestellt, und mit einer falschen Stärke des Glaubens gegen den Augenschein der Sinne ein Wunder in der äußeren Welt behauptet, da doch alle Wunder in der natürlichen Welt den Augenschein der Sinne für sich in Anspruch nehmen. Von dieser Lehre entfernt sich die streng-lutherische Vorstellung durch das höchstwichtige Moment, daß sie die Elemente unverwandelt bleiben läßt, was sie sind, aber eine Verbindung des himmlischen Leibes und Blutes Christi mit der irdischen Substanz während der Feier des heiligen Abendmahls annimmt. Hierin ist die sinnliche Einerleiheit aufgegeben und die mystische und sakramentliche Identität beibehalten. Nur dadurch, daß die lutherisch-kirchliche Lehre (nämlich die der Konkordienformel, nicht eben so bestimmt die der Augsburgischen Konfession) das Dasein dieser Vereinigung lediglich von dem allmächtigen Willen Christi abhängig macht, nicht zugleich von seinem geistlichen Leben innerhalb seiner Kirche, welchem dann natürlich die geistliche Gesinnung und Potenz im Kommunizirenden entgegenkommt, und daß sie eben deshalb das Einssein auch für den Ungläubigen statuirt, und es als etwas Räumlichkörperliches, für die ganze Dauer der äußerlichen Abendmahlsfeier Stattfindendes ansieht, ohne die sich hier aufdrängenden

Fragen beantworten zu können, in welchem Zeitmomente die Vereinigung anhebe und aufhöre: dadurch scheint sie einen, wenn auch nur geringen, Rest jener Denkweise behalten zu haben, nach welcher das Mystische auch ohne geistlichen Sinn festgehalten und empfangen werden kann *).

In der Lehre von der h. Taufe findet ein ähnliches Verhältniß Statt, obwohl die irrige Richtung sich deshalb hier weniger direkt ausspricht, weil es schwerer ist, das Wesen des sich hier mittheilenden Himmlischen klar aufzufassen. Selbstmittheilung des Geistes Gottes zur Einpflanzung in die Kirche Christi muß jedoch dieses Himmlische auf jeden Fall sein. Wird nun angenommen, jede nach dem Worte Christi vollzogene Taufe enthalte stets eine solche Einpflanzung des Täuflings in die Kirche, mit welcher eine vollständige Wiedergeburt verbunden sei: so stimmt dies einerseits nicht mit denjenigen Stellen der h. Schrift, welche Taufe und Wiedergeburt auseinander fallen lassen (Apost. 8, 13. 10, 47), theils widerspricht es der Erfahrung, nach welcher viele Getaufte sich als nicht Wiedergeborne darstellen. Vorzüglich aber begünstigt diese die eingeschränkte Ansicht von der umfassendsten That der göttlichen Gnade, daß gerade sie durch das Sakrament, wenn nur der Glaube hinzutrete, sich vollziehe. Eingeschränkt auch in dem Falle der Forderung des Glaubens, denn der Glaube kann nicht ein zeitliches prius der Wiedergeburt sein, sondern beides entsteht in und miteinander; und wäre es ein Glaube ohne Wiedergeburt, der zur Taufe hinzugebracht würde: so wäre die Erwartung unschriftmäßig kühn, daß der Moment der Taufe die Wiedergeburt geben solle. Es leuchtet ein, wie unter solchen Voraussetzungen die Kindertaufe fast nur mit

*) Vgl. meine Briefe über die Union. Essen, bei Bädeker, 1823. 2ter Brief. Auch meine Abhandlung über die Abendmahlslehre der reformirten Kirche, Evang. Kirchenzeitung 1836, Nr. 94.

einer bedenklichen Sicherheit über die vollendete Wiedergeburt der Kinder könnte vollzogen werden, während bei der Annahme einer realen Einpflanzung in das geistliche Gemeinleben der Kirche, die jedoch nur die erste Anregung der Wiedergeburt sein kann, die Kindertaufe genug für sich hat, um gegen ihre Widersacher vertheidigt zu werden *). Die Frucht einer ängstlich buchstäblichen Ansicht von der Taufe ist dann die Nothtaufe, insofern sie, und selbst wenn sie nur ohne andächtige Sammlung vollbracht werden kann, als absolut nothwendig zur Seligkeit der Kinder angesehen wird.

3. Absolute Auffassung des beziehungsweise Wahren. Hiehin gehört eine gewisse Behandlung der Lehre vom Unvermögen des Menschen zum Guten und der von der Erwählung.

a. Der natürliche Mensch ist in sich selbst gänzlich unvermögend zum Guten. Dies ist Lehre der Schrift und Lehre beider Bekenntnisse (Ps. 51, 7. Joh. 3, 6. Röm. 3, 10—12. Röm. 7, 14—25.) Nur durch die göttliche Gnade vermag er das Gute (Joh. 1, 12. Joh. 15, 5. 1 Joh. 1, 9. Eph. 2, 10.) Die Offenbarung Gottes in Christus lehrt uns aber, daß, durch die Gnade Gottes, eine absolute Trennung des Menschengeschlechts von Gott nicht Statt finde und niemals Statt gefunden habe, da Gott nicht allein durch die Menschwerdung seines Sohnes der Menschheit ein neues geistliches Lebensprinzip mitgetheilt, durch dessen Aneignung vermittelst des Glaubens jeder wesentlich gut und gerecht werden kann, sondern auch

*) Eine Kontrovers über das Verhältniß der Taufe und Wiedergeburt wurde in den Jahren 1815 und 1816 sehr lebhaft inmitten der englischen Kirche geführt, indem Einige von der high church Partei dies jedesmalige Zusammenfallen, Andere von der sg. evangelischen Partei das öftere Auseinanderfallen behaupteten. Vgl. meine Schrift: Religion und Kirche in England. 1818. S. 58 u. f.

von Anbeginn an ſolche auf Chriſtus vorbereitende Wirkungen ſeines Geiſtes über die ganze Menſchheit verbreitet, und dieſe, als eine gefallene und fallende, gleichſam mit den Armen ſeiner Liebe noch immer gehalten und geführt habe, daß, durch Gottes Gnade, kein Individuum der Menſchheit in keinem Punkte der Zeit abſolut unfähig zu allem Guten war. Dieſe Wahrheit liegt in der recht verſtandenen Lehre von der Gottheit Chriſti oder vom Logos, welcher von Anbeginn an das Leben und das Licht der Menſchen war (Joh. 1, v. 4)*), ſie liegt in der pauliniſchen Lehre von einer Selbſtbezeugung und Offenbarung Gottes auch an die Heiden, welche unmöglich ohne vorbereitende, alſo auch zum Guten in gewiſſem Maaße befähigende, Wirkungen des Geiſtes Gottes gedacht werden kann (Röm. 1, 19, 20; 2, 14, 15; Apoſt. 14, 17), ſie liegt endlich in der von den älteren Auffaſſungsweiſen der bibliſchen Geſchichte viel zu wenig beachteten Art, wie die Schrift des A. und N. Teſtaments rechtſchaffene Menſchen auch unter den Heiden anerkennt, und auch unter ihnen einen Unterſchied zwiſchen ſolchen, die ſich gleichſam von Gott erziehen laſſen, und ſolchen, die ihm widerſtehen, annimmt. Hiehin gehören die φοβούμενοι des N. T., aber auch alle die günſtigen Urtheile des A. T. über Menſchen, die nicht zum Volke Iſrael gehörten (vgl. Melchiſedek Gen. 14, 18; 20, 11: die irrige Furcht, daß keine Gottesfurcht an dieſen Orten ſei. 2 Kön. 5 Naeman. Jonas von der Buße der Nineviten. Die ganze Vorausſetzung im Hiob. Darf man alſo behaupten, daß der durch das Mittel reinerer Ueberlieferungsreſte und höherer Lebensregungen unter allen Heiden ſich einigermaaßen bezeugende Geiſt Gottes ſie zu einem relativ Guten befähigte: ſo iſt in weit höherem Maaße mit der Verkündigung Chriſti ſogleich ein rela-

*) Hierauf beruht das Wahre in den Ideen des Juſtinus Martyr und der ihm verwandten Schriftſteller von dem die Menſchheit durchgehenden Logos.

tives Vermögen deſſen, der ſie hört, zum Guten gegeben. Innerhalb der Kirche kann deshalb nur inſofern vom abſoluten Unvermögen des Menſchen geredet werden, als dadurch der Zuſtand, welcher ſein würde, wenn Chriſtus nicht inmitten der Menſchheit ſtände, zum Zweck eines tieferen Gefühls von der Chriſtusbedürftigkeit der Menſchen, vor Augen geſtellt werden ſoll. Die Erbſünde, getrennt gedacht von der Natur, die ſtets etwas relativ Gutes iſt, und von der Gnade, die das abſolut Gute iſt, und von der kein Menſch abſolut geſchieden iſt, iſt nur eine Abſtrakzion, durch welche hindurch man zu der Erkenntniß von der Gemeinſchaft der Sünde und der abſoluten Nothwendigkeit der Erlöſung gelangt. Wer nun die Lehre vom gänzlichen Unvermögen ohne die nie fehlende lebendige Beziehung des Menſchen zu Gott und Chriſtus auffaßt, geräth in den Irrthum, als gehöre es zur Rechtgläubigkeit, ſich in irgend einem kürzeren oder längeren Zeitpunkt, oder in Bezug auf irgend ein Lebensgebiet, als abſolut unfähig zum Guten zu denken, welches theils ſchon mit der rechtgläubigen Anſicht von der Kindertaufe im Widerſpruche ſteht, theils eine unwahre Verkennung aller vorbereitenden, ja vor unſerem klareren Selbſtbewußtſein ſchon Statt findenden, Mittheilungen der Gnade durch Wort und Lehre, Erziehung und Beiſpiel, Kirchengemeinſchaft und Lebensverkehr iſt. Auf dieſem Wege kann ſich theils ein finſteres und kraftloſes Stehenbleiben der Reflexion bei dem Gefühle des abſoluten Verderbens durch die Sünde erzeugen, theils kann ſich die ſelbſtbetrügeriſche Konſequenz bilden, daß der Menſch, da er gar kein Vermögen zum Guten habe, auch gar nichts Gutes zu unternehmen brauche, bis etwa in ſpäterer Zeit die Gnade ihn entſcheidend ergreife. In dieſer letzten Form zeigt ſich der Irrthum gewöhnlich (obwohl nicht nothwendig), mit einer unſchriftmäßigen Vorſtellung von der Erwählung verbunden, und kommt ſo, obwohl Gottlob eben nicht häufig, in der reformirten Kirche vor. In der erſten findet er ſich öfter in den ernſteren

Gliedern der lutherischen Kirche, wo er sich dann auf eigene Weise mit einer pietistischen Ueberschätzung gegenseitiger Gefühlsäußerungen zu verknüpfen pflegt.

b. Eine Erwählung der Kinder Gottes zur Seligkeit und den göttlichen Willen, daß die nicht Glaubenden sollen verdammt werden, lehrt die Schrift (Eph. 1, 4, 5, 11. 1 Thess. 5, 9. Apost. 13, 48), lehren beider protestantischen Kirchen Bekenntnisse (Walch Konkordienbuch S. 577, 720, 727. Bei den reformirten bedarf es keiner Anführung.) Dieser Rathschluß Gottes, welcher Seligkeit der Glaubenden und Verdammniß der nicht Glaubenden zu den beiden Seiten seiner Erfüllung hat, ist insofern absolut, als er in keinerlei Weise abhängig sein kann von irgend etwas endlich Empirischem, was in das Gebiet der Natur und des Weltorganismus fällt, da vielmehr zu urtheilen ist, daß alles hiezu Gehörige dazu da und eingerichtet sei, daß jener Rathschluß auf Gottes würdige Weise zur Erfüllung komme. Allein er ist relativ, insofern er das freie Verhalten der Menschen in Bezug auf die Offenbarung Gottes selbst zum Gegenstande hat. Er besteht nur als ein Rathschluß in Ansehung der ihrer Freiheit sich bewußt werdenden, sich frei in Bezug auf Gott verhaltenden Menschen. Insofern ohne diese Relativität eigentlich gar kein Rathschluß Gottes, der die Menschen frei geschaffen hat, denkbar ist, weil ja die Schöpfung des Menschen selbst nur dadurch und damit zugleich als Werk Gottes erscheint, daß der Mensch, ihre Krone, sich als frei bewähren könne: so darf man sagen, dieser das freie Verhalten der Menschen zum Gegenstand habende Rathschluß sei als solcher absolut, und namentlich die Ertheilung der Gnade zur Wiedergeburt hänge von keiner Art vorhergegangener guter Werke von Seiten der Menschen ab, da diese erst durch die Gnade zu guten Werken fähig werden. Wird nun dieser Rathschluß so gefaßt, daß Gott in der Ausführung desselben auch auf das freie Verhalten des Menschen nicht Rücksicht nehme,

und daß er ohne Bezug darauf, ob die Menſchen ſeinem Worte Aufnahme gewähren in ihrem Herzen oder ihm widerſtehen, willkührlich die Einen zur Seligkeit, die Anderen zur Verdammniß beſtimme: ſo iſt das die Vorſtellung einer Abſolutheit und Unabhängigkeit Gottes, wodurch er ſich und ſeiner Schöpfung widerſprechen würde. Denn da das Daſein freier Weſen, d. h. ſolcher, die bewußt und wollend in die ihnen dargebotene Gemeinſchaft Gottes eingehen können, der ganze Zweck der Schöpfung iſt: ſo müßte Gott, um einen ſolchen Rathſchluß auszuführen, eigentlich die Schöpfung erſt wieder zerſtören, nachdem er ſie geſchaffen; dann aber würden wir jenen Rathſchluß nicht verſtehen können als einen Rathſchluß Gottes, inſofern wir uns Gottes immer nur zugleich mit dem Bewußtſein unſer ſelbſt, alſo der ganzen Schöpfung, bewußt werden, und ſo wäre er kein Rathſchluß über unſere Seligkeit und Verdammniß. Da er nun aber ein ſolcher iſt, und da die Menſchheit, auch nach dem Falle, als eine freie, der ihr Verhalten zuzurechnen iſt, daſteht: ſo müſſen wir ſagen, der Rathſchluß Gottes beziehe ſich auf die verſchiedene Art, wie der eine Theil des Menſchengeſchlechts ſich gegen ſeine Offenbarungen aufnehmend, der andere widerſtehend verhält; denn dieſe Art iſt der Grund, daß in dem einen der Glaube zur Vereinigung mit Chriſtus ſich bildet, in dem anderen der Unglaube ſich bis zur Unfähigkeit der Bekehrung verhärtet. Nicht alſo um der nothwendigen Offenbarung der beiden Eigenſchaften der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit willen mußte dieſer Rathſchluß gefaßt werden (als wenn jene nicht in der Offenbarung der Liebe unzertrennlich verbunden wäre), ſondern um der Offenbarung der heiligen Liebe Gottes ſelbſt willen in ihrem Wollen und Behandeln der Freiheit.

Die entgegenſtehende Lehre von dem auch auf kein inneres Aufnehmen und Widerſtehen ſich beziehenden Rathſchluſſe, welche ſich, unter Vorbereitungen Auguſtin's und ſeiner Anhänger, Gottſchalk's, Bradwardin's und Calvin's

(womit gar nicht gesagt werden soll, daß der eigentliche Irrthum jedem dieser Männer zuzuschreiben sei), durch die dordrechtische Synode kirchlich ausbildete (obwohl auch hier im Kampfe gegen andere Irrthümer und daher nicht ohne Antheil großer Wahrheiten), ist ein Erzeugniß des Orthodoxismus, weil er sich an buchstäblich und nicht im wahren Wortsinne aufgefaßte Schriftstellen anschließt und die so gewonnene Lehre in kirchlicher Form ausdrucken und geltend machen zu müssen meint. Die wichtigsten der dafür geltend gemachten Stellen sind: Act. 13, 48. Röm. 8, 29, 30. Eph. 1, 4, 5. Röm. 9, 11—13. Röm. 9, 18—21. Die drei ersten Stellen beweisen nichts für jene Lehre, weil das göttliche Wissen um die innere freie Entscheidung der Gläubigwerdenden für die Wahrheit, das freie Nichtunabhängigseinwollen, gar nicht durch sie ausgeschlossen ist. Die vierte enthält nur die Ausschließung jedes durch Werke begründeten Rechts zur verheißenen Seligkeit des wahren Israel, schließt aber nicht das Hervorgebrachtsein der Verwerfung durch beharrlichen Unglauben aus. Die fünfte Stelle, in welcher v. 20 u. 21 die Spitze bilden, ist freilich die scheinbarste, ja die allein eigentlich scheinbare, für eine absolute Prädestinazion. Allein jeder wird gestehen müssen, daß das Gleichniß vom Töpfer, der Gefäße zur Ehre und zur Unehre bildet, unmöglich das ganze Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen in dieser Beziehung kann abbilden sollen. Und dies ergiebt sich theils daraus, daß es an seiner ursprünglichen Stelle, Jerem. 18, 1—10, gerade sich auf die Verwerfung als Lohn des Unglaubens bezieht, theils daraus, daß v. 22 von einem langmüthigen Tragen der Gefäße des Zorns redet, worin schon ein Gegensatz gegen die absolute Prädestinazion liegt.

Wo diese Lehre in ihrer Schärfe vorgetragen wird, d. h. ohne die Milderungen, die aus der Anerkennung des ganzen Schriftworts, und ohne die heilsamen Inkonsequenzen, die aus inniger Menschenliebe hervorgehen: da kann sie,

wie die Erfahrung lehrt, Schroffheit in der Behandlung des Unterschieds zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen, Mangel des Gefühls von der allgemeinen Vaterliebe Gottes in Christus gegen alle Menschen, Geringachtung des Wortes Gottes, als läge in demselben nicht einmal eine vorbereitende Gnade, so wie an Verzweiflung gränzende Ungewißheit über die eigene Erwählung, im schlimmsten Falle aber heillose Sicherheit bei unbekehrtem Sinne hervorbringen *).

Die Begünstigung dieser Lehre aus der Besorgniß, daß man ohne sie in den Ergismus oder in die Lehre von der Wiederbringung Aller, wider die Schrift, verfallen müsse, ist unnütz, da der erste bei der Annahme eines nie verlorenen Vermögens im Menschen, die Wahrheit in sich aufzunehmen, nichts gewinnt, und da die zweite auch dann abgewehrt werden kann, wenn man wirklich eine gänzliche Aufhebung der Sünde als das nothwendige Ziel des göttlichen Rathschlusses ansieht.

---

*) Von allem diesem kommen noch immer Beispiele vor. Das furchtbarste und am meisten welthistorische liegt in dem Karakter Cromwell's. In der Gewissensangst seiner letzten Tage fragte er den Prediger Goodwin: Ob es gewiß sei, daß die Erwählten nicht aus der Gnade fallen können. Als dieser es bejahte, antwortete Cromwell: Dann kann ich getrost sein, denn ich weiß, ich war einst im Stande der Gnade. Hume history of England. London, 1762, vol. 6. p. 89.

Dritter Abschnitt.

Vom Spiritualismus.

§. 1.

Der Spiritualismus ist diejenige Verirrung, nach welcher das religiöse Geistesleben unter Losreißung vom göttlichen Worte gesucht wird.

Der Spiritualismus hat eine historische und psychologische Anknüpfung an den Literalismus. Denn wenn es, unter mehr oder minder drückenden Erfahrungen, sich gezeigt hat, daß der Literalismus den menschlichen Geist niederbeugt, und ihm die ganze naturgemäße Entwickelung unmöglich macht, zu der er durch den Einfluß des heiligen Geistes bestimmt ist: so geschieht es leicht, daß der menschliche Geist unwillig auch das als unwürdige Schranke abwirft, was nichts Geringeres als das ewige Band ist, wodurch er an Gott gebunden ist, die heilsame Schranke, innerhalb deren er allein zum vollen Bewußtsein seiner Freiheit gelangen kann. Diese Schranke, dieses Band ist das göttliche Wort. Losreißung vom göttlichen Worte ist der innerste Geist des religiösen Spiritualismus.

Das Wort Gottes, nicht wie es schon Bibel ist, sondern wie es die lebendige, vom Geiste Gottes fort und fort durchwohnte und in dieser Durchwohnung sich als Wort erhaltende Form des dem Menschen in Christus dargebotenen

göttlichen Lebens ist, schafft den Glauben. Das Haften des Worts im Herzen, als dem Mittelpunkte des Menschen, ist der Glaube. Das Wort kann nicht als lebendiges und göttliches erkannt werden ohne Glaube. Der Glaube kann nicht sein ohne Wort Gottes. Ohne dieses ist nur Sehnsucht nach dem Glauben. Der Glaube, selbst in seiner höchsten Vollendung, muß an dem Worte festhalten. Da nun der Inhalt des göttlichen Worts nichts Anderes als die Liebe Gottes in Christus ist: so ist auch der Glaube ein Halten an der Liebe Gottes, ein Umfassen derselben mit dem ganzen Mittelpunkte des menschlichen Wesens, mit dem Herzen, freilich keinesweges so, daß er jemals in bloßem Gefühl bestände, sondern so, daß von diesem freien Mittelpunkte aus auch das gesammte Gedankenleben des Menschen bestimmt, belebt, beleuchtet wird. Soll aber die Liebe Gottes in Christus im Glauben erfasset werden, und ist nur das christlicher Glaube: so liegt hierin schon die Unmöglichkeit, daß der Gläubige als solcher seinen Geist allein für das der Religion empfängliche Vermögen ansehen oder urtheilen könnte, die möglichste Steigerung des geistigen Vermögens in Bezug auf Gott sei die wahre Religion. Die Liebe Gottes ist ihrem Wesen nach schaffend und das Geschöpf erhaltend. Die Mannichfaltigkeit der Geschöpfe ist für uns thatsächlich nur vorhanden zugleich mit Natur und Leiblichkeit, durch welche auch die menschliche Persönlichkeit bedingt ist. Diese ist die höchste uns erkennbare Gestalt, in welcher sich die Empfänglichkeit für die göttliche Selbstmittheilung der Liebe und die Einheit der Schöpfung durch die Einwohnung des göttlichen Geistes darstellt. Soll nun der Glaube diese Liebe Gottes erfassen: so muß er sie eben als das das Geschöpf mit dem Schöpfer Einigende fassen; da aber in dem Geschöpf, auch dem Menschen, der Krone der Schöpfung, immer auch Natur ist: so ist der Glaube ein inniges und zuversichtliches Zusammenfassen der Natur und des Geistes in Gott, der Menschheit und Gottes, des Lebens und der

Liebe Gottes in Christus. Ein Bestreben also, durch Steigerung oder ausschließliche Festhaltung des Geistigen die Natur gleichsam abzustreifen, oder des Geistes Gottes durch Aufgeben des leiblichen und äußeren Wortes theilhaftig zu werden, ist wider das innerste Wesen des Glaubens, welcher im realen und immer zugleich leiblichen Wort allein die Liebe Gottes in Christus erkennt. Ist also der Spiritualismus, insofern er ein kirchlicher Irrthum ist, sich nicht eines Widerspruchs gegen den wesentlichen Inhalt des Glaubens bewußt: so wurzelt er doch gerade im Widerspruche gegen die wesentliche Form der Wahrheit, das Wort Gottes in und durch Christus. Indem er den Geist Gottes erhebt und sich auf vollständigste Weise mit ihm zu einigen behauptet, verachtet er das leibliche, wirkliche und schlichte Wort, in welchem allein es Gott gefallen hat auch seine Geistesfülle mitzutheilen. Indem er den Inhalt des Wortes und des Glaubens nicht mehr in der Gott und Geschöpf vereinigende Liebe Gottes im Heilande findet, bildet er sich einen entleerten, falsch-erhabnen, unwahren Inhalt, der nur vom Geiste Gottes handelt, nicht einsehend, daß der Geist Gottes nicht eher und anders als heiliger erkannt werden kann, als bis er als der Geist der Liebe des Vaters und des Sohnes erkannt wird, welche nun ihrem innersten Wesen nach durchaus nicht anders als im leiblichen Worte, das sie selbst, fleischgeworden, redet, erkannt werden kann. Indem so der Spiritualismus erhaben sein will, und das Erhabene nur im Geistigen sucht, verkennt er es da, wo es ist, in der Liebe. Indem er reingeistig erkennen will, beschädigt und verletzt er den Glauben, durch den wir erkennen.

Das Lügenhafte im Spiritualismus ist die Vorspiegelung, als wenn die Bestimmung des Menschen in einer gottgleichen Unleiblichkeit, in geistiger Schrankenlosigkeit bestehe. Wenn diese Versuchung in Gemüthern zündet, denen eine gewisse Kälte und Unempfänglichkeit für die Lebensfülle der heiligen Schrift, für die Liebesgemeinschaft der wahren Kirche

anhaftet: so erzeugt sich eine stolze Religiosität, eine vornehme Geistigkeit, eine kalte Zusammenziehung der Lehre, welche der schlimmste Wurm an dem kirchlichen Leben ist, und deren Bestreitung daher wohl als der Mittelpunkt der Polemik angesehen werden mag.

§. 2.

Das geschichtliche Hervortreten des Spiritualismus hängt theils von gewissen Entwickelungsstufen der Wissenschaft, theils von dem Nachlassen gesetzlichen Druckes der Geister ab.

Der Spiritualismus, als die geistigste Form des kirchlichen Irrthums, hängt näher mit den Entwickelungen der Wissenschaft zusammen, wie er denn auch vorzugsweise von wissenschaftlich Gebildeten pflegt ausgebildet und geltend gemacht zu werden. Die Wissenschaft hat Zeiträume, in denen sie vorzugsweise den Geist in seiner Unabhängigkeit von der Natur hervortreten läßt, und wieder andere, in denen sie die Einheit des Geistes mit der Natur als das vorherrschende Prinzip ihrer Thätigkeiten zum Grunde legt. Beides kann wieder in einer zwiefachen Beziehung gefaßt werden, ohne daß dadurch die Wissenschaft schon schlechthin aufhörte, Wissenschaft zu sein, und als solche, unter der Erneuerung, aber nicht bloßen Wiederkehr dieses Wechsels, ihrer Vollendung als Wissenschaft entgegenzugehen. Wenn nun jenen ersten mehr idealistischen Entwickelungen der Wissenschaft nicht ein tiefes Gefühl von der Göttlichkeit der positiven Religion und ein lebendiges Bewußtsein von der Bestimmung des Geistes, in Gott zu sein, und nur vermittelst des Glaubens sein zu können, zur Seite geht: so befördert die vermessene Richtung der Wissenschaft selbst den Spiritualismus in der Kirche. Aber auch auf dem Gebiete des realen Lebens, in Kirche und Staat, gehen Veränderungen

vor, die den Spiritualismus hervorlocken. Denn wenn eine nicht nothwendig unrechtmäßige, nur überlebte Zusammenhaltung der Geister durch menschliches Gesetz und Form nachzulassen anfängt: dann fühlen die Geister ihre Befreiung in der Weise der Unabhängigkeit und der Lust an der willkührlichen Bewegung, und wenn dann nicht die Formen des kirchlichen Lebens in ausgezeichneter Reinheit und Kraft vorhanden sind: so wird die angeregte Reflexion selbst eine Ursache spiritualistischer Verirrungen. Die Wirkung der einen wie der anderen Ursache wird verstärkt, wenn der Fortgang der Weltgeschichte die eine mit der anderen in demselben Zeitpunkte zusammenfallen läßt.

So brachte der Untergang der alten Religionen, das zu Tage Kommen ihrer Ohnmacht den Gnostizismus des zweiten Jahrhunderts hervor, denn auch dieser darf in gewissem Maaße als ein kirchlicher Irrthum betrachtet werden; wie denn gewisse Reste desselben in der Theologie der Alexandriner vorhanden sind. Die Entwickelung einer verständigeren Exegese, nicht genug unterbaut durch Fülle des Glaubens, beförderte den Arianismus im vierten, und den Pelagianismus im fünften Jahrhundert, welche beide Häresien als Gestalten des Spiritualismus zu betrachten sind. Nachdem in dem scholastischen Zeitalter die im Ganzen der reinen Lehre günstigere Richtung des Realismus dem Nominalismus im 13ten Jahrhunderte zu weichen anfing, entwickelte sich das Abstrakte und Unkräftige der Scholastik, wodurch sie den Spiritualismus begünstigte. Der Socinianismus in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts war großentheils eine Folge einer Geistesemancipazion von kirchlicher und politischer Bevormundung, die in Italien nicht Kraft genug hatte, sich an die volle Aufgabe der Reinigung der Kirche durch den Glauben an das ganze Wort Gottes zu machen. Eine gewisse Anwendung der Carteſischen Philoſophie brachte im Uebergange vom 17ten zum 18ten Jahrhundert einen engliſch-holländiſchen Razionalismus hervor, und der abge-

schwächte Idealismus der Leibnitzischen Philosophie, übergegangen in Wolfische Demonstrazionsmethode, von der einen, und Lust an reflektirender Zersetzung überlieferter kirchlicher Ordnungen von der anderen Seite, erzeugten gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts den deutschen Razionalismus, welcher durch Kant seine folgerichtigste Ausbildung erhielt. An dessen Stelle will heutzutage ein Theil seiner Bekämpfer einen nicht minder spiritualistischen Gnostizismus setzen. Und diese neuere Entwickelung des Spiritualismus erleichtert uns die Auffassung seiner Hauptformen.

§. 3.

Die beiden Hauptformen des Spiritualismus sind der Razionalismus und der Gnostizismus.

Hat der menschliche Geist sich dem Lichte entzogen, welches ihm durch den Glauben an das göttliche Wort kommt: so kann er sich nun auf zweierlei Weise gegen die darin enthaltene und bezeugte göttliche Thatsache verhalten. Entweder er abstrahirt von ihr und sucht in dieser Abstrakzion und in der reflektirenden Redukzion der Thatsache auf ein Allgemeines, nicht Thatsächliches, die Religiosität. Indem es ihm zu schlecht vorkommt, das göttliche Wort im Glauben anzunehmen, scheint es ihm religiös, über das Wort als vergängliche Form zu reflektiren, um mittels dieser Reflexion sich der Vorstellungen der allgemeinen Menschenvernunft über das Verhältniß Gottes zum Menschen, als welche der allein bleibende Inhalt des Wortes seien, bewußt zu werden. Dies ist der Razionalismus, insofern hier die Vernunftthätigkeit, in ihrer abstrakten, durch den Glauben nicht vermittelten, Beziehung auf die göttliche Thatsache des Worts, für das Christlichreligiöse erklärt wird. Die spiritualistische Verirrung kann sich aber auch so gegen den Inhalt des göttlichen Worts verhalten, daß sie ihn als eine religiös positive Thatsache anerkennt, aber welche Produkt

des Geistes selbst sei, insofern dieser mit dem göttlichen Geiste Eins sei. Indem der Geist diese Thatsache durchdringt, begreift er sich selbst und gelangt zum Bewußtsein seines eigenen Lebens und Wirkens. Dies ist der Gnostizismus, in welchem die Selbsterkennung des menschlichen Geistes an sich, ohne des realen und persönlichen Christus dazu zu bedürfen, für das Christlichreligiöse gehalten wird. Im Razionalismus verhält sich der Geist äußerlich, abstrakt, richterlich negirend zu dem lebendigen Inhalte des Worts, er hat noch etwas vom Naturalismus an sich, verarbeitet es aber zu bestimmterer Scheidung der Begriffe Natur und Vernunft. Im Gnostizismus verhält sich der Geist bejahend, innerlich, spekulativ, und hat häufig eine Beimischung, einen Anfang des Mystizismus in sich. Aber beide sind spiritualistisch Eins darin, daß der menschliche Geist über das göttliche Wort gestellt wird, d. h. Christus nur in der Art angenommen wird, daß man sein Wort nicht gelten läßt. Es braucht übrigens kaum bemerkt zu werden, daß beide Benennungen hier in einem allgemeinen Sinne gefaßt sind, in welchem diese Irrthümer immer in der Kirche waren, und alle spiritualistischen Richtungen sich von selbst entweder überwiegend unter die eine oder die andere Form stellen.

Erstes Kapitel.

Vom Razionalismus.

§. 1.

Der Razionalismus besteht in einer falschen Auffassung des Verhältnisses der menschlichen Vernunft zur christlichen Religion.

Daß der Name Razionalismus seit seiner Entstehung in der christlichen Kirche eine Verirrung, einen fehlerhaften

Gebrauch der Vernunft in der Religion, bedeutet hat, ist historisch gewiß *). Erst mit dem Anfange unseres Jahrhunderts akzeptirten einige Theologen diesen Namen in einem guten Sinne, und es ist nun eben die Frage, ob die Sache, welche mit Recht mit diesem Ausdrucke bezeichnet wird, jemals etwas Gutes in der Kirche sein könne. Wir verneinen diese Frage, indem wir zuerst auf zwei rechtmäßige und reine Denkarten und Richtungen hinweisen, welche hin und wieder mit diesem Namen bezeichnet werden, obwohl die Bezeichnung für sie nicht paßt.

Will man Razionalismus nennen diejenige Richtung, vermöge welcher man die allgemeine Idee der Religion, welche von dem Dasein der Vernunft unzertrennlich ist, in aller Entwickelung der Religionslehre festhält, sie in allem Einzelnen und Thatsächlichen wiederzuerkennen und sie vermittelst Verknüpfung der sich auf sie beziehenden Vorstellungen nachzuweisen sucht: so ist dies im Wesentlichen nichts Anderes als vernünftiges Denken im Gebiete der Religion. Diese Richtung ist so nothwendig und so gut, als die Vernünftigkeit, d. h. die thätige Entwickelung angeborner Ideen, überhaupt in allen Dingen gut ist. Man sieht aber gar nicht ein, warum diese Richtung vorzugsweise auf dem Gebiete der Religion Razionalismus heißen soll, während sie nichts Anderes als die razionale Behandlung irgend eines empirisch gegebnen Objektes bezeichnet. Razionalismus in diesem Sinne jemandem abzusprechen, ist ein Vorwurf, welcher, besonders auf dem Gebiete der Wissenschaften und im kirchlichen Streite, nie im Allgemeinen gemacht werden sollte, da jedermann von vorn herein hier sich als einen vernünftig Denkenden hinstellt, und diesen Anspruch auch durch einzelne Fehler in seinen Gedankenverbindungen nicht verliert.

---

*) Vgl Frid. Spanhemii elenchus, ed. 2. 1719. p. 742. Hahn de rationalismi indole, 1827.

Zuweilen soll durch Razionalismus bezeichnet werden das Streben, den Sinn und Gehalt der positiven und geoffenbarten Religionslehren approximativ begreiflich zu machen, d. h. sie in das wissenschaftliche Begriffssystem, unter wachsendem Zusammenschauen ihres geistigen Gehalts und ihrer zeitlichen Form, aufzunehmen. Dies ist das überwiegend spekulative Verfahren in der Theologie als Wissenschaft, in dieser so rechtmäßig als der Wissenschaft überhaupt wesentlich. Man sieht aber nicht ein, warum dieses Streben, nur wenn es in der Theologie eintritt, soll Razionalismus genannt werden, da es nichts Anderes ist, als die wissenschaftliche Entwickelung der Vernunft überhaupt. Entweder also alles spekulativ-wissenschaftliche Verfahren heißt Razionalismus oder auch jenes theologische nicht. Die carteſianiſchen Theologen am Ende des 17ten Jahrhunderts wurden zum Theil nur wegen solcher Bestrebungen von ihren Gegnern Razionalisten genannt, aber mit Unrecht. Man durfte ihnen sagen: An diesem und jenem Punkte habt ihr falsch und vermessen Begriffe gebildet und verknüpft, man durfte sie aber nicht wegen der begrifflichen Auffassung des Inhalts der Religion überhaupt angreifen.

Abgesehen von diesem zwiefachen Gebrauche des Namens Razionalismus kann es nur einen mehr oder minder fehlerhaften Razionalismus in der christlichen Kirche geben, und das, was die Anhänger des Razionalismus selbst für denselben erklären, ist auch etwas ganz Anderes als jenes Zwiefache.

Aller Razionalismus in der Kirche, dem wirklich dieser Name zukommt, hat sein Wesen in einer falschen Auffassung des Verhältnisses, in welchem die menschliche Vernunft zur christlichen Religion steht und allein stehen kann. Die christliche Religion ist ihrem innersten Karakter nach eine positive, sie hat die Elemente der natürlichen Religion, wie diese Recht hatte, sich den falschpositiven Religionen des Heidenthums entgegenzustellen, in sich aufgenom-

men *), aber ſie hat alle dieſe in einem poſitiven Kerne, in einer hiſtoriſchen Thatſache, in einem konkretreligiöſen Verhältniſſe, nämlich der durch Chriſtus vollbrachten und von da fortwirkenden Verſöhnung oder Sühnung (1 Joh. 2, 2; 2 Kor. 5, 19) vereinigt, und in dieſer Form iſt ſie die abſolute, ſchlechthin imperfektible Religion. Als ſolche iſt ſie etwas göttlich Gegebnes, in welchem der menſchlich-religiöſe Gedanke ſich und ſeinen Urſprung wohl wiedererkennen, welches der menſchliche Gedanke aber nicht erſt machen kann. Als ſolche enthält ſie vollkommen in ſich die Einheit des göttlichen und des menſchlichen Weſens und Lebens und eben damit aller relativen Gegenſätze, die in dieſem letzteren gegeben ſind. Der Hauptgegenſatz (abgeſehen davon, wie er entſtanden iſt) iſt der zwiſchen der allgemeinen Idee des Guten in der Vernunft und dem wirklichen Sein des Guten im Leben des Menſchen. Indem die chriſtliche Religion dem Menſchen in Chriſtus und der von ihm geſtifteten Verſöhnung einen poſitiven Anſchließungspunkt darbietet, reicht ſie ihm eine neue und lebendige Einigung ſeiner allgemeinen Vernunftgedanken mit ſeinem realen Vermögen dar, d. h. ſie vermag aus ihrem Quelle die Gedanken mit demſelben Lichte zu beleuchten, welches von innen nach außen hin Kraft des Lebens iſt. So bewährt ſich die chriſtliche Religion durch die ihr eigenthümliche göttliche Poſitivität (denn poſitiv zu ſein im blos hiſtoriſchen Sinne iſt auch der Karakter der falſchen Religionen) als Licht und Leben zugleich, und die Vernunft des Menſchen, welcher, in Folge der Erfahrung ſeiner Gebrechlichkeit in allen ſeinen Kräften, alſo auch in der Gedankenbildung, ſich zur chriſtlichen Religion hinwendet, wird ſich ihrer Erleuchtung durch die Religion bewußt. Dieſelbigen allgemeinen Ideenformen, mit welchen der Menſch, zwar ſchon viel in Kunſt und Wiſſenſchaft,

*) Auch die Bibel enthält eine Fülle von natürlicher Religion, z. B. die Naturempfindungen und Betrachtungen der Frommen.

aber gar nichts schaffen konnte in Bezug auf einen vollen Quell des religiösen Lebens im Mittelpunkte seines Wesens, werden ihm jetzt erfüllt und belebt mit dem sich selbst bewährenden Inhalte der positiven Religion, Wiedervereinigung mit Gott durch Christus. Sein Denken innerhalb der so als göttlich erkannten christlichen Religion, und (insofern diese Gemeinschaft-bildend ist) sein Denken in der Kirche, ist nie mehr ein abstraktes, ein blos ideales, ein blos von innen ausgehendes, es ist ein erneuertes, es giebt nicht der positiven Religion das Maaß, sondern es weiß sich gerichtet, recht gestellt, durch sie, von ihr aus.

Der Razionalismus kehrt das Verhältniß gerade um. Abstrakte Vernunftgedanken sind ihm das Höchste, das Wichtigste, die Norm seiner Religiosität. Er will sie nicht beleuchten lassen, sondern er will mit ihnen beleuchten. Das Positive der christlichen Religion sieht er nur als ein historisches Aggregat der besten Vernunftgedanken an, nur als ein äußerliches Anregungsmittel der menschlichen Vernunft, nicht als diejenige schlechthin göttliche Einheit der Idee und der Geschichte, aus welcher ein neues Verhältniß zu Gott hervorgeht. Und da jene Gedanken, solange sie nicht durch das Licht der positiven Religion erleuchtet sind, nothwendig abstrakt bleiben, nämlich abgezogen von dem nicht erfaßten Leben Gottes in der Menschheit: so behalten die abstrakten Gedanken immer den Primat im Razionalismus, und sein Grundfehler liegt darin, daß er sich unfähig macht, die Vernunftgedanken dem lebenvollen Lichte der wahren Religion vertrauend zu öffnen, indem er das religiös angeregte vernünftige Gedankenleben für das Leben der Religion selbst hält. Diese selbstverschuldete Unfähigkeit, dieses kalte, stolze, hohle Sichzurückwerfen des Razionalismus auf das Abstrakte, indem er über die tiefste Sehnsucht des religiösen Bedürfnisses hinweggeht, ist der Zusammenhang des Razionalismus mit dem Bösen und der Lüge.

Allein auch dem Razionalismus liegt eine relative Wahr-

heit zum Grunde und aus ihr ergeben sich verschiedne Stufen seiner Entschuldbarkeit und Uebergangspunkte zu seiner Ueberwindung in dem Fortschritte des kirchlichen Lebens. Diese relative Wahrheit ist die Nothwendigkeit, daß das christliche Leben mit der Entwickelung des allgemeinen Denkens in Wechselwirkung trete. Nur wenn jede durch Anschauungen und Erfahrungen neu angeregte Gedankenthätigkeit religiös beleuchtet wird, und dann von ihr aus wieder dem christlichen Leben Gedankenstoff und ihm gemäße Form zugeführt wird: nur dann ist die Gesundheit des christlichen und kirchlichen Lebens da. So oft nun ein lebendiger Gedankenverkehr durch eine überspannte kirchliche Gesetzlichkeit gehemmt, so oft der reine christlichpositive Kern durch orthodoxistische Beschränktheit mit Zusätzen umhüllt wird, ist es ein Zeichen von religiösem, ja christlichem Leben, wenn nur erst eine gewisse Freiheit und Kühnheit abstrakter Gedanken, sofern sie Uebergang sind zur tieferen geistigen Erfassung des positiven Kerns der Religion, versucht wird. Aber freilich liegt darin nicht im mindesten Recht oder Nothwendigkeit, die abstrakten Gedanken zu Herren und Gesetzgebern über die göttliche Grundthatsache der Religion zu machen. Allein es liegt die Voraussetzung darin, daß manche Entwickelung, die nicht frei von razionalistischen Elementen ist, dennoch ihrem Ausgangspunkte nach rein sei und zuletzt auch an einem besseren Ziele anlangen werde. Je herber die Erfahrungen sind, welche die Kirche von der Verderblichkeit des Razionalismus gemacht hat, desto weniger kommen ihr allerdings, bei erneuerten Entwickelungen, jene günstigeren Voraussetzungen zu Gute.

Den allgemeinen Karakter des Razionalismus, wie er so eben bezeichnet worden, bestätigt auch die Geschichte dieses Irrthums seit der Zeit, in welcher er in einen ausgesprochenen Kampf mit der Orthodoxie in der deutschen Kirche getreten ist. Man kann drei Perioden annehmen. Die erste reicht von Semler und Teller bis Kant, und diese kann man

die empirisch-aufklärende nennen. In derselben sind die razionalistischen Elemente noch wenig herausgeschieden aus den naturalistischen auf der einen und empirischgelehrten auf der anderen Seite. Die herrschende Form des Razionalismus war die, daß Aufklärung des Verstandes (eine an sich selbst höchst achtbare Sache), Vermehrung des empirischen Wissens, Fortschritt der Civilisazion, mit dem Fortschritte der christlichen Erkenntniß verwechselt wurde, so daß man es, unter einer selbstgefälligen Freude über jene Fortschritte, ganz zu vergessen schien, wie die christliche Erkenntniß durch alle jene Dinge noch nicht im mindesten gewinnt, sobald sie nicht bleibend in der Lebendigkeit des Glaubens an Christus wurzelt, ja daß sie unter der Fülle jener Erscheinungen immer weiter zurückgehen kann. Der größte deutsche Schriftsteller jener Periode, Lessing, ist nicht frei von dieser Art des Razionalismus, denn wiewohl er seine herzliche Verachtung gegen das dogmatische System ausspricht, welches damals aus solchen Elementen zusammengesetzt wurde: so geht seine Ansicht von dem Werthe der positiven Religion und der Offenbarung als Erziehung zu einem Wissen der Vernunft von dem Allgemeinen der Dinge, was vorzugsweise ihr als intellektueller Kraft eignet, doch im Grunde aus diesem Prinzipe hervor, daß die vernünftige Verstandesentwickelung das Höchste, das Religiöse selbst sei, und dieses Prinzip ist Razionalismus *). Die zweite Periode ist die Kantische, auch die imperativische zu nennen, insofern die praktische Vernunft mit dem, was sie wissen kann über

*) Und diese Ansicht von Lessing's Theologie wird dadurch nicht unrichtig, daß er zuweilen auch das unmittelbare Gefühl und erfahrungsmäßige Gewißsein als die Ueberzeugungsweise des Christen angiebt, denn diese beiden Auffassungen sind bei ihm unvermittelt. Wären sie vermittelt worden: so würde freilich etwas Anderes als der spätere Razionalismus daraus hervorgegangen sein.

das Sollen des Menschen, oder über die Gesetze seines Handelns, als der ganze wahre Inhalt der positiven Religion angesehen wird, wobei das Thatsächliche eben nur als zeitliche Einführungsform, als äußerlichkirchliches Haltungsmittel jenes abstrakten Inhalts angesehen wird: die konsequenteste Aussprechung des Razionalismus, in welcher er zugleich als entschiedner Pelagianismus erscheint, und dennoch nicht absolut außerhalb der Kirche, weil das Vorhandensein des Positiven nicht schlechthin bestritten und geleugnet, sondern nur seine Bedeutung auf ein ungenügendes und kaltherziges Minimum zurückgeführt wird *). Die dritte Periode des deutschen Razionalismus ist die durch den erst um diese Zeit bedeutender werdenden Einfluß der Jacobischen Philosophie, wie sie durch Fries modifizirt war, bedingte, welche man die ideal-ästhetische nennen kann. Hier tritt ein ideales Element hinzu, welches sich im Gefühl ästhetisch subjektivirt, und auf diese Weise als Glaube und Ahnung alle Verstandesbegriffe weit unter sich lassen soll **). Während nun hier das Verständigabstrakte und das blos Gesetzliche der beiden vorigen Perioden sich verbirgt: so ist das Verhältniß dieser ideal-ästhetischen Ansicht zum Positivchristlichen doch

*) An diesem entschiednen Razionalismus jeder ächtkantischen Denkungsweise ändert das nichts, daß Kant an einigen Orten mit sichtlichem Interesse von dem positiv Christlichen spricht (Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft, S. 99, S. 196) und es auf eine geistvolle Weise symbolisirt, denn dies hätte nur dann kirchlichen Werth, wenn es aus einer Anerkennung des Positiven, als welches höheren als symbolischen Werth habe, hervorgegangen wäre. Denn siehe S. 240: „Die wahre alleinige Religion enthält nichts als Gesetze.“ Dieselben Grundsätze sind auf eine, sogar die Thatsache des Positiven noch mehr schonende, Weise schon vor Kant ausgesprochen in Fichte Kritik aller Offenbarung. 1. Ausg. 1791.

**) de Wette Religion und Theologie. 2te Ausg. 1821. Erster Abschnitt.

ebenfalls rationalistisch. Denn das Positive ist ihr
Geschichtliche, und darum nennt sie alle Religionen
oder geschichtliche Offenbarungen, und behauptet, „
erkennung der göttlichen Offenbarung in einer gewis
giösen Erscheinung habe nie unbedingte göttliche N
digkeit.“ Darum weiß sie von religiöser Gemeinscha
von Kirche, ehe sie von einer göttlichen Thatsache s
gend etwas gelehrt hat *), darum ist ihr Christi Ensc
nur die vollkommene ästhetische Symbolik in der R
und höchstes Ideal **). Und so zeigt sich, daß die
achtung der verständigen Begriffe im Gebiete der R
hier nur einer unumschränkten Herrschaft gewisser du
Gefühl vermittelter Ideen und Ideale dienen soll, a
Menschlichvernünftigen der Primat über jedes positi
ligionselement entschieden zuerkannt wird ***). I

*) de Wette Bibl. Dogm. 3te Ausg. 1831. §. 39. §.
der hier ausgesprochenen Idee, daß alle Religionen
rungen seien, ist Schleiermacher Vorgänger (Reden
Religion und Glaubenslehre 2te Ausg. Einleit. § 10.
§. 44.

**) Rel. und Theol. S. 118, 119, wo die erfreuliche
rung an den wahren Begriff des Positiven durch da
ästhetisch, im lebendigen Bilde ästhetisch gegeben“
wieder hinweggenommen wird.

***) de Wette Dogmatik der luth. Kirche. 2te Ausg. 1821.
„Das ideal-ästhetische Vermögen der Vernunft ist das
Princip der Theologie.“ Man könnte glauben, un
Namen des Gefühls, welches der Verfasser auch in de
logie zum Bewußtsein gebracht wissen will, werde de
liche Glaube gemeint. Wie wenig dies aber der
lehrt das Folgende: „Auch hat er (der Glaube) nur
kirchliche Leben, nicht für die Wissenschaft Bedeutung
der Glaube, der nach der Schrift Einer ist in allen
der Kirche, durch welchen die Kirche allein Kirche
keine Bedeutung für die Wissenschaft, die Theologie,
auch zum kirchlichen Leben gehört haben, und das Gefi
tausendfältig verschiedene und verrinnende, soll sie ha

gilt hier das Obengesagte, daß diese Form des Rationalismus durch das Edle und Sehnsuchtsvolle, das ihrem Falschen beigemischt ist, manchen Geistern, welchen diese Atmosfäre für ihr religiöses Athmungsbedürfniß zu dünn war, ein Uebergang zur Rechtgläubigkeit werden konnte und wahrscheinlich wirklich geworden ist.

Der spätere und heutige Rationalismus hat Elemente aus diesen drei Perioden, und führt eben deshalb den Streit, zum Nachtheile seiner reinen Durchfechtung, in vieler Hinsicht wieder auf die vorkantische Vermischung des Verschiedenartigsten zurück. In anderer Hinsicht hat sich aber der Rationalismus dadurch nur um so mehr in seiner Unwahrheit und Haltungslosigkeit kund gegeben *). Daß der Rationalismus an sich stets als ein geistloses Gedankensystem auftrete, folgt daraus gar nicht, und wird schon durch die Namen Lessing, Kant, Jacobi und andre widerlegt. Vielmehr ist er vereinbar mit dem feinsten Verstande und einer größeren sittlichen Klarheit über die äußeren Lebensverhältnisse, als sich in der Regel bei dem heutzutage herrschender gewordenen Gnostizismus findet. Allein dies beweiset gar nichts anders, als daß die Erkenntniß der Wahrheit und die Fülle christlicher Ueberzeugung nicht und nimmer von der Feinheit des Verstandes abhängt. Daß der Rationalismus auf der anderen Seite sich oft mit einer ungemein dürftigen Verstandesbildung vereinige, bedarf kaum der Erwähnung.

Aus dem Bisherigen scheint mir deutlich hervorzugehen, daß der Rationalismus nicht einerlei sei mit dem Naturalismus; weder mit dem, welcher Deismus und Bekämpfung des Positiven als des schlechthin Unwahren und Schädlichen ist, noch mit dem, welcher Indifferentismus, und eben deshalb ein Gegenstand der Polemik ist (s. S. 74). Denn der

*) Dies wird sich deutlich zeigen, wenn wir das Verhältniß der hieher gehörigen Schriftsteller zum Worte Christi und ihre Erklärungen über einzelne Dogmen werden kennen lernen.

Razionalismus ist nicht indifferent gegen die im Christenthum enthaltenen Ideen, er will nur nicht zugeben, daß sie in etwas Höherem und Tieferen als in der menschlichen Vernunft wurzeln. Der Razionalismus ist auch nicht feindlich gegen das Christenthum als eine historische Thatsache; er sieht nur nicht, wie seine Geringachtung und Umgehung des Positiven das gesammte historische Kirchenthum wankend macht. Allein er ist deshalb, weil er nicht durchaus indifferent und weil er nicht schlechthin feindlich ist, nicht besser in Ansehung der kirchlichen Wahrheit, als der Naturalismus. Er ist vielmehr in mancher Hinsicht gefährlicher für die Kirche, als beide Arten des Naturalismus, denn er setzt sich mit großen Ansprüchen inmitten der Kirche fest, und, unter dem Scheine der Bildung untergräbt er ihre Fundamente *).

§. 2.

Der Razionalismus nimmt das Wort Christi nicht als das eigentliche Wort Gottes an.

Ist das Wesen des Razionalismus richtig erkannt in dem falschen Verhältnisse, in welches die menschliche Vernunft sich zur christlichen Religion stellt: so geht daraus hervor, daß der Gegensatz, in welchen der Razionalismus zum Supernaturalismus so lange Zeit hindurch gestellt worden, nicht der richtige polemische Gesichtspunkt war. Denn der Supernaturalismus, als die bloße Annahme von übernatürlichen Einwirkungen Gottes in die Menschenwelt, schließt

*) Hienach müssen wohl die Resultate der lehrreichen Schrift Hahn's de rationalismi indole (1827) modifizirt werden. Die Aussagen der älteren Polemiker, welche Naturalismus und Razionalismus als Eins setzen, beweisen hier um so weniger, da beide Denkarten in der Zeit jener Schriftsteller durcheinander gährten.

an sich noch nicht die Anerkennung desjenigen göttlich Positiven in sich, welches alle Elemente des religiösen Lebens in einer absolut vollkommenen historischen Erscheinung vereinigt und durch sie mittheilt. Der Supernaturalismus kann sich also mit dem Razionalismus, d. h. mit einer Abwehr des göttlich Positiven, vereinigen, und er hat dies oft gethan, wie das Beispiel der Arianer und der Socinianer zeigt, die sehr viele razionalistischen Elemente mit einem entschiednen Supernaturalismus, besonders in Ansehung der Einführung der christlichen Religion in die Welt, verbinden. Nimmt man nun dazu, daß der Razionalismus seinerseits das Dasein des Uebernatürlichen in der Religion nicht schlechthin leugnet: so sieht man die Unmöglichkeit ein, daß durch diese Entgegensetzung der Kampf rein ausgefochten werden konnte, denn beide Parteien schossen ihre Pfeile meistentheils nach einem ganz anderen Punkte hin, als wo der Gegner stand, ja oftmals geschah es, daß sie unter die Heerhaufen der Ihrigen schossen; und hieraus entstand das Ermüdende, das Unfruchtbare dieser Art von Polemik *). Und indem der Supernaturalismus zum Theil selbst sich in einer unverkennbaren Einseitigkeit darstellte, war es vom religionsphilosophischen Standpunkte erlaubt, beide als aufzugebende Beschränktheiten einander gegenüber und in sofern einander gleich zu stellen **); dagegen vom theologischpolemischen immer festzuhalten war, daß der Razionalismus an sich ein kirchlicher Irrthum ist, der Supernaturalismus aber nicht.

Selbst wenn der Supernaturalismus einen bestimmteren religiösen und apologetischen Begriff, den der Offenbarung,

---

*) Vgl. Schleiermacher zweites Sendschreiben an Lücke, Studien ꝛc. 1829 S. 531. Hiedurch verliert denn das berühmte Dilemma Reinhard's in seinen Geständnissen (S. 95) allerdings viel von seinem theologischen Werthe.

**) Wie dies geistvoll und glücklich geschehen ist von Marheineke in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Dogmatik. 1827.

in sich aufnimmt, steht er noch nicht auf dem Boden, auf welchem er den Irrthum des Razionalismus historisch nachweisen kann. Nicht als wenn der Begriff der Offenbarung nicht bestimmbar genug wäre, um zu zeigen, daß er nur in der christlichen Religion vollkommen realisirt sei, sondern weil der Razionalismus jenen Begriff im Allgemeinen anerkennt, aber, so lange er das eigenthümlich Positive der christlichen Religion nicht gelten läßt, auch nicht dahin gebracht werden kann zuzugeben, daß eine gewisse supernaturalistische Anwendung des Offenbarungsbegriffs auf das Christenthum die alleinrichtige sei.

Die historischen Behauptungen und Weigerungen des Razionalismus müssen also auf einem überwiegend historischen Gebiete aufgesucht und bekämpft werden, und dieses Gebiet ist kein anderes als das des Wortes Christi als des Wortes Gottes. Aller Razionalismus geht darauf aus, dem Worte Christi die Eigenschaft, wirkliches Wort Gottes zu sein, zu nehmen. Und dies ist seine allgemeinste Selbsterklärung über die Quellen der christlichen Religionslehre. Bei diesem Verfahren also muß er zuerst festgehalten werden.

Die Sache stellt sich so. Die Geschichte zeigt einen Menschen Jesus von Nazaret, welcher Worte redete, die uns glaubwürdig überliefert sind. Der Inhalt dieser Worte ist vorzüglich der, daß er selbst, Jesus, der Mittheiler des ewigen Lebens, der Israel verheißene Christus und Sohn Gottes, der Heiland von Sünde und Tod sei, daß er sein Leben zur Erlösung hingeben werde (Joh. 4, 10. 6, 35. Matth. 16, 16, 17. Matth. 26, 64. Joh. 8, 36. 8, 51. 11, 25, 26. Matth. 20, 28.), daß seine Worte Worte Gottes, seines Vaters, seien, so daß wer ihn und sie annehme, Gott annehme (Joh. 12, 44, 49, 50. Joh. 13, 20. Joh. 14, 10. 24.) Darum fordert er Glauben an seine Worte, und zwar vorzüglich an die Worte von seinem Sein im Vater und dem Sein des Vaters in ihm (Joh. 14, 11.), und sagt, dies sei Glaube an Gott (Joh. 12, 44.); das Zeugniß, das er

von sich selbst ablege, werde von dem Vater bestätigt (Joh. 8, 18); und wenn jemand nicht an ihn glaube, so sei der Grund davon, daß er Gottes Wort nicht lebendig bei sich bewahre. Das innerliche Gelehrtsein von Gott und Gezogenwerden von Gott bewirke, daß jemand zu ihm komme (Joh. 5, 38; 6, 44, 45) *).

Diese Worte Jesu nimmt die christliche Kirche als eigne und eigentliche Worte Gottes an, weil dieser Karakter der Worte, der zugleich ihr Inhalt ist, sich bewährt durch die moralischreligiöse Vortrefflichkeit Christi, mit welcher sich die Unwahrheit seiner Worte von sich selbst nicht vereinigen läßt, und welche weder Lüge noch Selbstbetrug denkbar macht; weil Gott sie durch die Auferweckung Jesu als solche bestätigt hat, indem er dadurch ihren Inhalt, nämlich daß Jesus das wesentliche Leben unvertilgbar persönlich in sich habe und fortwährend mittheilen könne, bewahrheitet. Von da aus erhalten auch die Wunderwerke Christi eine seine Worte bestätigende Bedeutung für die Kirche. Sie nimmt sie als Gottes eigne Worte an endlich drittens wegen der Geistesmacht zur Schaffung eines neuen Lebens, die thatsächlich von Jesus, vermittelst des Glaubens an seine Worte, ausgeht, und die gerade die Erfüllung dessen ist, was von den lebendigen Worten Gottes allein zu erwarten ist, sie stimmt darin mit Petrus überein, der sie Worte des ewigen Lebens nennt, und dessen Bekenntniß Jesus stillschweigend genehmigt (Joh. 6, 68, 69).

Diese Worte Jesu werfen ihr Licht zurück auf den Inhalt des Alten Testaments, besonders der Worte der Profeten, indem sie als den Hauptinhalt auch dieser Worte das Werk und Reich Gottes in der Person des Lebengebers, des Christus, des Heilandes, klar machen, und die Befähigung der Profeten dazu ist der Kirche klar als die vor dem Kommen Christi Statthabende Oekonomie des erleuchtenden Geistes

*) Vgl. meine Apologetik S. 106 u. f.

Gottes in Israel. Die Worte Jesu werfen ferner ihr Licht vorwärts auf die Worte der Apostel, weil ihnen von Jesus der Geist verheißen wurde, der sie befähigen würde, die göttliche Wahrheit vollständig, für alle Völker gültig, zu lehren (Luk. 24, 49. Joh. 14,17. 26. Act. 1, 8.). Durch dieses rückwärts und vorwärts Leuchten der Worte Jesu erhält die Kirche ein Ganzes von göttlichen Worten und Bezeugungen, welches sie, vermittelst des Geistes der Erkenntniß und des Verstandes, der ihr verliehen ist, die Einheit dieses Ganzen erkennend, schlechthin und im eigentlichen Sinne „das Wort Gottes" nennt. Die allein urkundliche Gestalt dieses Wortes besitzt die Kirche in den kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testaments. Daraus bildete sich mit vollem Rechte der Sprachgebrauch, die Bibel das Wort Gottes zu nennen, obwohl sie, insofern sie Buch ist, nicht in demselben eigentlichen Sinne Wort Gottes ist, als die Worte Jesu Gottes Worte sind.

In diesen Worten Jesu verehrt die Kirche die Offenbarung Gottes in einem höheren Sinne, als in der Natur und im Gewissen, obwohl sie auch diese anerkennt. Denn diese Worte sind klarere thatsächliche Offenbarungen *) des Wesens, Willens und Werkes Gottes unter den Menschen als die ganze Schöpfung. Zusammengenommen mit der Person und dem Leben Jesu (wozu auch seine Wunderwerke gehören) auf der einen, und mit dem von ihnen aus durch den Glauben dem Herzen sich mittheilenden Geist auf der anderen Seite heißen sie vorzugsweise die Offenbarung.

Diese Offenbarung hat einen übernatürlichen Ursprung deshalb, weil die Worte Jesu ihn haben. Denn obwohl die Worte Jesu ohne Zweifel von der einen Seite ganz natürlich sind, weil ihr Inneres in einer menschlichen Seele erzeugt und ihr Aeußeres von einem menschlichen Munde

*) Dieser Plural giebt den eigentlich schriftmäßig-kirchlichen Begriff.

gesprochen ist, so ist doch ihr Grund lediglich dasjenige Wesen Jesu, von dem er sagte, daß „er im Vater und der Vater in ihm sei (Joh. 14, 11), daß er den Vater gesehen und gehört habe, wie kein anderer Mensch (Joh. 5, 19. 6, 46. 12, 49 u. 50)." Dieses Wesen ist übernatürlich, so gewiß Gottes Wesen über der Natur ist. Ohne dieses Wesen wären die Worte Jesu nicht Gottes Worte. In dieser Beziehung ist die Offenbarung wahrhaft übernatürlich, und der Supernaturalismus dem christlichen Glauben wesentlich.

Diesem einfachen apologetisch-kirchlichen Zusammenhange stellt sich der Rationalismus entgegen, indem er behauptet: 1. Die Ueberlieferungen der Worte Jesu seien nicht lauter genug, um mißverständliche Zusätze von seinen eigenen Worten sicher zu scheiden. 2. Das Zeugniß Jesu vom Ursprunge seiner Worte bedeute nur ihre Vernunftmäßigkeit. 3. Die Auferstehung Jesu sei unfähig, die unterscheidende Göttlichkeit seiner Worte zu bestätigen. Der erste Satz ist nur ein Hülfssatz des Rationalismus, den er vorzüglich zur Begründung des zweiten anzuwenden sucht. Zur Begründung des dritten glaubt er ihn nicht eben so nöthig zu haben, da er, von seinen Vordersätzen aus, die Ungeeignetheit von Wundern zur Mitbewirkung einer Offenbarung sonst schon beweisen zu können meint. Die Behauptung gänzlicher Unsicherheit der Quellen über das Leben Jesu stellt der Rationalismus als solcher nicht auf, sie entsteht ihm nur in dem Maaße, als er, an sich selbst irre werdend, wider Willen übergeht in den Gnostizismus oder auch zurückfällt in den mehr oder weniger feindlichen Naturalismus, wie es heutzutage der Fall ist. An sich behauptet er sogar die Glaubwürdigkeit der Nachrichten von Jesu Leben und Lehre, und er muß sie behaupten, da er sonst seine Grundidee, die Lehre Jesu enthalte den Inbegriff vernünftiger Gedanken über Gott, selbst nicht festhalten könnte. Allein da er sich jedes aus dem christlichen Dogma vom heiligen Geiste gebildeten Begriffs von heiliger Schrift entschlägt: so ist er

in der natürlichen Tendenz, alle kritische Schwierigkeiten u[illegible] Zweifel über Authentie und Richtigkeit der Ueberlieferun[illegible] die auf einem gewissen Standpunkte der Wissenschaft vo[illegible] handen sind, zu steigern, und zu versuchen, in wie weit [illegible] zur Begründung des zweiten und zur Unterstützung des dr[illegible] ten Satzes benutzt werden können *). Den zweiten S[illegible] sieht er immer als seine Hauptstärke an, und nach der W[illegible] derlegung desselben ist es allerdings ein Leichtes, ihm d[illegible] dritten zu entreißen.

1. Obwohl nun der Razionalismus im Allgemeinen nicht behauptet, gerade die Aussprüche Jesu über seine Person seien von den Evangelisten irrig aufgefaßt (dies würde wenigstens schlecht stimmen mit der Annahme, daß das Evangelium Johannis Richtschnur zur Beurtheilung der anderen sei): so latitirt doch diese Behauptung in vielen seiner Andeutungen über Akkommodazion (auf welche wir beim zweiten Satze zurückkommen), und deshalb müssen wir zuerst zeigen, daß kein vernünftiger Grund vorhanden sei, anzunehmen, Jesus habe nicht so von sich gesprochen, wie die Evangelisten berichten. Hätten die Jünger die Worte Jesu, in denen er von sich selbst redet, so mißverstanden, daß sie ihm die Behauptungen, die wir oben angeführt haben, beilegten, während er doch nur gesagt hätte, Ich bin der Vernünftigste aller Menschen: so würde die Wahl solcher Jünger, die so grob mißverstehen konnten, und ihrem Meister

*) Daher de Wette Bibl. Dogm. §. 226: „Der Charakter der drei ersten Evangelien ist sagenhaft und selbst zum Theil mythisch." Aber gleich darauf: „In Ansehung des Inhalts der Geschichte und Lehre ist letzteres (das Evangelium Johannis) als Richtschnur der Kritik zu gebrauchen." Wegscheider institut. theol. dogm. edit. septima 1833 §. 34. In universum recte iudicatur, N. T. scripturam sic esse comparatam, ut, advocata etiam crisi sana philologica et philosophica, historia et doctrina Iesu Christi et apostolorum inde erui queat fide dignissima.

die Bezeugung eines spezifischen Unterschiedes unterlegten, wo er blos von einem graduellen sprach, beweisen, daß Jesus sehr wenig vernünftig bei der Wahl seiner Jünger zu Werke gegangen wäre, daß er also auch jenes nicht mit gutem Gewissen von sich hätte sagen können, während dies doch die Voraussetzung des Razionalismus ist. Nimmt man ferner an, daß das Jüdischsinnliche, welches den Jüngern im Umgange mit Jesus anhaftete, ihnen auch nach dem Empfange höherer Erleuchtung am Pfingstfeste geblieben wäre: so würde die Verheißung Jesu, daß sie mit einem Geiste würden angethan werden, der sie in alle Wahrheit leiten, und ihnen das mittheilen werde, was sie jetzt noch nicht tragen könnten (Joh. 14, 16. 17. 26; 16, 12), nicht in Erfüllung gegangen sein, und Jesus hätte sie also auch nicht aussprechen können, wenn er der Vernünftigste der Menschen war, welches doch der Razionalismus annimmt. Auch würde die wirkliche Befreiung der Apostel von jüdischer Einseitigkeit in anderen Dingen, wie die des Petrus von der Scheu, mit Heiden umzugehen, und die Verklärung aller ihrer Begriffe über die Bestimmung der Gemeine, Gott im Geiste zu dienen, nicht damit vereinbar sein, daß sie bis an das Ende ihrer Laufbahn seine Person als den Mittelpunkt alles Heils ansahen, wenn nicht der Herr selbst sie auf seine Person gewiesen. Endlich würde in dem Falle jüdisch-irriger Zusätze zu der Lehre Jesu von seiner Person dieses Jüdische doch irgendwie derb heraustreten, es würde etwa von ekstatischen Zuständen Jesu die Rede sein (wie ja dies eine Analogie mit denen der Profeten gehabt hätte), oder es würde das Sein Jesu vor seinem Herabkommen vom Himmel als ein menschlichpersönliches oder englischseltsames ausgemalt oder angedeutet worden sein, wie sich dergleichen in den neutestamentlichen Apokryphen findet. Da aber nichts von dieser Art bei den Evangelisten ist, da der Lieblingsjünger Jesu, der vertraute Zeuge seiner wichtigsten Worte und Thaten, solche Reden Jesu von sich selbst überliefert, in welchem,

mit dem verständigsten Maaße, in einem Zusammenhange gegenseitiger Erläuterung, von seinem Sein im Vater und des Vaters in ihm, von seinem Haben der Herrlichkeit bei Gott vor der Welt Grundlegung, so wie davon, daß er der eingeborne Sohn sei, daß man ohne ihn nicht zum Vater komme u. s. w. geredet wird: so läßt sich die Beschaffenheit dieser Worte gerade allein daraus erklären, daß Jesus solche und diese Worte in Klarheit und Bestimmtheit geredet hatte.

2. Wir kommen zu dem zweiten Satze des Rationalismus, daß die uns überlieferten Worte Jesu von sich selbst doch auch nur den Sinn hätten, daß er auf vollkommenste Weise allgemeine Vernunftwahrheiten ausspreche. Der Inhalt aller Worte Jesu, sagt der Rationalist, ist allgemeine Vernunftwahrheit, und weil dieser Inhalt, unter besonderer Ausrüstung Jesu mit Natur- und Geistesgaben, gerade von ihm so sehr vollkommen ausgesprochen wurde: so durfte er ja wohl mit rechter Bedeutung auf sich hinweisen, und sagen: Höret mich, denn ich sage Vernünftiges und Gutes mit besonderer Befähigung, und bin ein Lehrregent. Dieser Satz enthält zunächst einen Widerspruch mit dem oben erwiesenen Inhalte der Worte Jesu. Denn ist es unleugbar, daß dieser Inhalt so sehr seine Person war, daß alles Andere, Gesetz und Verheißung, nur in Beziehung darauf gesagt, berührt, erläutert wurde, und damit es beitrüge, den Glauben an seine Person, an ihn als den Heiland, den Inhaber und Mittheiler des Lebens, zu wecken und zu stärken *): so ist dieser Inhalt keine Vernunftwahrheit. Denn daß die bestimmte Person Jesus von Nazaret der Heiland ist, ist keine allgemeine Vernunftwahrheit, und doch ist diese Bezeugung der ganze, alles Andere in sich schließende Inhalt

*) Vgl. Joh. 11, 25. ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή Joh. 8, 24. ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε, ὅτι ἐγώ εἰμι, ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν. Joh. 9, 35—37. Joh. 6, 40.

der Worte Jesu. Möchte also alles Andere, was Jesus gesagt hat, Vernunftwahrheit sein: so würde es durch die in seinen Worten liegende Beziehung auf sein historisch-konkretes, persönliches Dasein einen anderen Karakter erhalten. War aber der Inhalt der Worte Jesu keine Vernunftwahrheit: so konnte sie ihm auch nicht auf dem Wege seines Antheils an der allgemeinen Menschenvernunft zum Bewußtsein kommen, sondern vermittelst des Besonderen, was ihn von allen Menschen unterschied. Hierin allein liegt schon die Widerlegung des Satzes, daß die Offenbarung durch Christus lediglich an ihrer Uebereinstimmung mit der Vernunft könne erkannt werden *), da jedes bestimmte lebendige Wesen seine eigene Mittheilungs- und Selbstoffenbarungsweise hat, die zu der Beziehung desselben auf eine allgemeine Vernunftidee noch hinzukommen muß, wenn überhaupt von dem Erkennen seiner die Rede sein soll **).

Allein der Razionalismus versucht es, den Folgerungen aus der Thatsache, daß das Zeugniß Jesu von seiner Person Hauptinhalt seiner Worte sei, dadurch auszuweichen, daß er behauptet, Alles, was diesen Karakter an sich trage, sei mehr oder minder Anbequemung an die Erwartungen seiner Zeitgenossen von einem Messias, welcher das Reich Gottes in Israel über die Welt ausbreiten werde. Allein einerseits ist ein großer Theil der von uns aufgezeigten Aussprüche Jesu über seine Person unabhängig von vorzugsweiser Beziehung auf die Erwartungen Israel's, und wendet sich mehr

*) de Wette Rel. und Theol. S. 37. „Beriefen sie sich auf die göttliche Offenbarung im Christenthum: so würden wir sie fragen, worauf sie ihren Glauben an dieselbe stützen; und die einzige vernünftige Antwort würde sein: auf ihre Uebereinstimmung mit der Vernunft.

**) Auf der Festhaltung dieser Wahrheit beruht der wesentliche Unterschied der Schleiermacherischen Theologie von einer jeden in ihrem Grundprinzipe razionalistischen.

an das allgemeine Bedürfniß des menschlichen Herzens nach dem Leben aus der persönlichen Wahrheit, wie die Worte an Martha (Joh. 11, 25. vgl. Joh. 6, 58. Matth. 11, 27—30), andererseits können seine Worte über seine Messianität keine Anbequemung an Irrthümer sein, da nicht nur diese an sich Jesu unwürdig gewesen wäre, sondern da er in der That immer die rein profetische Ansicht von der Messiaswürde mit einer seine Hörer beschämenden Klarheit hervorhebt, und überhaupt mit der größten Ehrfurcht von den theokratischen Voranstalten in Israel spricht, und mit dem höchsten Ernste und in den entscheidendsten Augenblicken sich selbst für den Christus, den Sohn Gottes (wie der Christus schon damals bezeichnet wurde), den verheißenen, theokratischen König erklärt *). Ueberhaupt kann von Anbequemung an die profetischen Verheißungen nicht die Rede sein, sobald diese wirklich die Erscheinung einer Person aus David's Geschlecht, in welcher Jehovah selbst seinem Volke persönlich nahe kommen würde, aus göttlicher Geisteserleuchtung ankündigen. Und daß sie nicht die Ankündigung einer solchen Person enthalten, ist von dem Razionalismus noch niemals auf irgend genügende Weise erwiesen worden. Waren aber solche Ankündigungen da: so mußte die wirklich gekommene Person sich auf sie berufen, wie es denn Jesus that, und auch dadurch bewieß, daß er nicht blos allgemeine, seine Person nicht zum Inhalte habende, Vernunftwahrheit vortragen wollte. Berief sich eine Person auf sie und behauptete die Erfüllung derselben in sich, welche dennoch nur allgemeine Vernunftwahrheit lehren wollte und selbst nur allgemeine Vernunftüberzeugung besaß: so war dies entweder

*) Matth. 5, 17. 8, 10—12. Joh. 10, 16 sind Beweise für die Nichtanbequemung Jesu an Irrthümer. Joh. 4, 10. 22. Matth. 16, 13—17. Joh. 5, 27. Matth. 26, 64. Luk. 24, 44—47 Beweise für den Ernst, mit dem Jesus seine Messianität bezeugte.

Schwärmerei, die das Abstraktmenschliche zu etwas persönlich Göttlichem steigerte, oder Betrug, der das mit Unrecht für göttlich Gehaltene, ohne selbst daran zu glauben, benutzte, und beides will doch der Razionalismus selbst nicht in Jesus annehmen. Es bleibt also nichts Anderes übrig als zu sagen: Das eigenthümliche Bewußtsein Jesu von sich selbst, wie es aus seinem besonderen persönlichen Wesen hervorging, machte ihn der Uebereinstimmung seiner Persönlichkeit mit dem Inhalte der profetischen Schriften völlig gewiß.

Es giebt noch einen anderen Grund zur Widerlegung der Behauptung, daß der Inhalt der Worte Christi nur in allgemeinen abstrakten Vernunftwahrheiten bestehe, aber er ist von der Art, daß er nur gegen denjenigen Razionalismus, der gleichsam seiner selbst schon überdrüssig ist, indem er einen Sinn für das innere Geschichtsleben der Kirche bei sich zuläßt, geltend gemacht werden kann, jedenfalls aber mit dem bisher entwickelten verbunden werden darf. Alle allgemeine Vernunftwahrheit zieht mehr und mehr von der Person ab, die sie zuerst in einer bestimmten Form vorgetragen hat. Sei es, daß sie sich als philosophische Wissenschaft in die Formen des wissenschaftlichen Verstandes begebe (das Schicksal der Lehre des Sokrates), sei es daß sie sich als volksthümliche Lebensweisheit zum Gemeingute der Menge mache: unvermeidlich pflanzt sie sich so fort, daß das Bild dessen, der sie zuerst vorgetragen, unter den Anhängern solcher Lehre mehr und mehr erbleicht, und die Liebe zu seiner Person entweder ganz aufhört oder etwas von der Bewahrung der Lehre Unabhängiges wird, was eigentlich nur durch wissenschaftliches Geschichtsstudium zu vermitteln ist. Nicht so ist es mit den Worten Jesu. Indem sie auf ihn, als den Inhaber und Mittheiler des wahrhaftigen Lebens, logisch hinweisen, haben sie auch eine zu ihm hinziehende und bei ihm festhaltende Kraft. Der Geist, den diese Worte dem zuführen, der sie in sich aufnimmt, ist kein blos

die denkende Vernunft anregender, sondern ein demjenigen Mittelpunkte des menschlichen Wesens, wo Denken mit Wollen und Fühlen Eins ist, sich mittheilender. Dadurch bewährt sich nur um so mehr ihr Inhalt von der Person Jesu, und nicht nur bei Personen von weicher Empfindsamkeit, sondern ebenso bei Personen von ausgebildeter Denkkraft und verhältnißmäßiger Kaltblütigkeit. Unzählige von beiderlei Anlage versichern, vermittelst der Worte Jesu, ähnlich wie Petrus, an ihn gebunden und von seiner Macht erfahrungsmäßig überzeugt zu sein. Dies ist eine Thatsache, die durch die ganze Geschichte der Kirche bewiesen wird, und diese widerlegt in ihrer Weise den zweiten Satz des Razionalismus, indem sie dafür zeugt, daß der Ursprung wie der Inhalt der Worte Jesu nur aus dem ihm allein eignenden ursprünglichen und wesentlichen Einssein mit Gott erklärbar sei.

3. Daß die Auferstehung Jesu eben so wenig, als die Wunderwerke, die Christus selbst verrichtet, die eigenthümliche Göttlichkeit der Worte des Herrn beweisen könne, ist der Irrthum, zu welchem der Razionalismus sich in neuerer Zeit, besonders in seinem dritten Stadium, entwickelt hat, und, aus seinen irrigen Prämissen heraus, entwickeln mußte. Daß er bei dieser Behauptung das Geschehensein der Auferstehung Jesu und seiner Wunderwerke nicht schlechthin leugnet, ist das ihn vom Naturalismus Unterscheidende, ohne Zweifel zum Nachtheil seiner Konsequenz in Vergleich mit dem Naturalismus, da die vermessene Behauptung von diesem, daß weder Auferstehung noch Wunder geschehen seien, viel besser zu der Behauptung einer bloß natürlichen Geistesthätigkeit Christi paßt, als die Behauptung, daß beides geschehen sei, zu der Annahme einer blos abstrakte Vernunftwahrheiten enthaltenden Religionslehre. Daß der Razionalismus aber die Wunderwerke Jesu und die Auferstehung Jesu immer in eine Reihe stellt, daß er keinen Unterschied der letzten von den ersten annimmt, und den Vorrang der

uferstehung vor den Wundern, in Bezug auf die Bestär-
ngskraft des Glaubens an die Worte Jesu von sich selbst,
cht sieht: das ist eigentlich heutzutage der innerste Selbst-
trug des Razionalismus, wodurch er aber auch für jede
sunde Prüfung der Geschichte und ihres Zusammenhangs
it dem Inhalte der Worte Jesu sich am meisten und ent-
jeidend Eintrag thut *).

Da der Razionalismus von dem falschen Vordersatze
sgeht, daß der Inhalt der christlichen Religion nichts als
ne Lehre sei, die gerade ihren höchsten Werth darin habe,
ß sie allgemeine Vernunftwahrheit sei: so folgert er aus
r richtigen Bemerkung, daß Thatsachen für den allgemein-
rnünftigen Inhalt einer Lehre nichts beweisen können und
chts zu beweisen brauchen, den Satz, daß auch die Wun-
r der evangelischen Geschichte, von welcher Art sie seien,
r den Inhalt der Worte Jesu nichts beweisen. Ein fal-
ier Schluß, wenn der Inhalt der Worte Jesu und so-
t der wesentliche Inhalt der ganzen christlichen Religion
ht eine Vernunftwahrheit, sondern eine Thatsache ist.
n ist dieser Inhalt aber eine Thatsache, nämlich die, daß
sus von Nazaret der Inhaber und Mittheiler des ewigen
ens sei; also fällt der Schluß des Razionalismus zu
den.

*) So Wegscheider institut. §. 46. 49, der allen Wundern ohne Unterschied nur eine Bedeutung für die multitudo incultior zuschreibt, ohne auch nur eine Ahnung davon zu haben, daß das Wunder der Auferstehung eine eigenthümliche und von den anderen Wundern verschiedene Beziehung zu dem Inhalte der christlichen Religion habe; weshalb er §. 121 auch nur für nöthig findet, von Jesus zu lehren: verum, quum adstantibus exspirasse visus — Deo providente, tertio die in vitam rediit, et postquam — ab iis secessit, nec unquam postea ab illis conspectus est; gleichsam als verlohne es sich nach §. 46 nicht mehr der Mühe, den Zusammenhang der Auferstehung mit der Auffahrt noch zu bestreiten; vgl. jedoch §. 131.

Dies gilt in einem höheren Grade und eigenthümliche Sinne von der Auferstehung Jesu. Die Thatsache, daß Jesus der Inhaber und Mittheiler des ewigen Lebens sei, verträgt sich nämlich wohl damit, daß dieser Mittler getödtet worden ist durch die an seiner leiblichen Menschheit geübte von ihm frei erduldete Gewalt, aber gar nicht damit, daß er im Tode geblieben, vom Tode überwunden worden sei und nur in der nicht voll lebendigen Geistigkeit, welche die Trennung der geistigen Seele vom Leibe nothwendig hervorbringt, fortbestehe. Das ewige, voll persönliche, geistigleibliche Fortleben des Heilands ist also ein nothwendiges Komplement der Thatsache, daß er überhaupt da ist. Und die Thatsache, daß er auferstanden ist, nachdem er gestorben, ist das einzige Mittel, seinen Tod als nicht zerstörend für die Behauptung, daß er der Herr des Lebens sei, zu bewähren. Kommt aber dazu, wie in unserem Falle, daß das Zeugniß daß Jesus sterben müsse zur Versöhnung der Welt, eine wesentlichen Bestandtheil der Behauptungen von seiner Person ausmacht: so ist die Bezeugung der Thatsache seiner Auferstehung ein durchaus nothwendiger Bestandtheil des Zeugnisses von ihm. Das ganze Dasein dieses Heilandes und der daraus hervorgehende wesentliche Begriff von ihm ist also von vorn herein darauf angelegt, daß wahrer Tod und wahre Auferstehung bezeugt, als Gegenstand des Glaubens der Welt vorgehalten werden; wie denn die ganze Thatsache der apostolischen Verkündigung vom Anfange der Apostelgeschichte an bis zu dem letzten apostolischen Brief dafür zeugt, daß auf die Predigt von der Auferstehung Jesu die ganze christliche Kirche gegründet ist, und die Apostel keinen anderen Glauben an Jesus forderten, als der seine Auferstehung in sich schloß. Deshalb ist es durchaus schief, daß der Razionalismus entweder, ohne die Auferstehung zu leugnen, ihre Bedeutung für das Christenthum in Abrede stellt, oder von einer Bedeutung einer solchen Auferstehung redet, die keine ist, nämlich einer bloßen Wiederbelebung

eines nicht Gestorbenen, auf die wieder ein Tod erfolgt sei *). Denn es leuchtet ein, daß dieselbige Beziehung, welche zwischen dem Inhalte der Worte Jesu von sich selbst und der Auferstehung Statt findet, auch den Zusammenhang der Auferstehung mit der Himmelfahrt fest begründet. Denn gerade insofern schließt sich die Auferstehung an die Bezeichnung des eigenthümlich göttlichen Karakters Christi als Mittlers an, als sie das Unterpfand eines voll-persönlichen, himmlisch-leiblichen Lebens ist.

Die Gründe, mit welchen der Razionalismus nun die Wahrheit einer solchen Auferstehung, welche auf wahren Tod gefolgt ist, und auf welche wahre Himmelfahrt gefolgt ist, bestreitet, werden schon dadurch verdächtig, daß sie größtentheils unter dem Einflusse des schiefen Gesichtspunkts, als könne die Auferstehung nur ein äußeres Nebenwerk der christlichen Religion sein, welches als unwichtig darzustellen, sogar razional-religiös sei, aufgestellt sind, denn dieser Gesichtspunkt konnte unmöglich den Blick für den einfachen Zusammenhang und die hohe Glaubwürdigkeit dieser Geschichte offen erhalten. Aus diesem Grunde kann es nicht Pflicht der Polemik sein, die einzelnen Gründe des Razionalismus gegen die Auferstehung als göttliches Wunder ausführlich zu widerlegen. Doch ist zu bemerken, daß sie sich nur auf

*) So von Ammon Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion, 2te Ausg. Th. 2. S. 19, wo von dem, der „die Unwahrscheinlichkeit einer mittelbaren Wiederbelebung Jesu für etwas nie klar zu Beweisendes hält“ (d. h. ohne Zweifel, etwas deutlicher gesagt, der Jesus für nicht wirklich auferstanden hält), behauptet wird, „er könne doch vollkommen gewiß sein, daß Jesus von den Todten erweckt sei durch die Herrlichkeit des Vaters.“ Welch eine unerquickliche Verbindung des Zweifels und des Nichtglaubens mit der Behauptung und dem Ausdrucke des Glaubens! Und wie viel konsequenter der neuere spekulative Deismus, der dreisthin sagt: Es ist erdichtet.

folgende zwei reduziren: 1. Es ist wahrscheinlich, daß Jesus am Kreuze nicht gestorben sei. 2. Es ist wahrscheinlich, daß Jesus nach seiner Wiederbelebung wieder gestorben sei. Es ist genügend hierauf Folgendes zu antworten: 1. Das Erste würde mit den Worten Jesu streiten, welcher wiederholt versichert hat, er würde getödtet werden, und eine Unwahrheit in dieser Aussage stimmt nicht mit dem Karakter der Wahrhaftigkeit, den der Razionalismus selbst Jesu beilegt. Eine Täuschung in Ansehung seines Todes, von welchem Jesus doch behauptet, daß er zum Heile der Welt nothwendig sei, würde ihm den Karakter der Schwärmerei aufprägen, wiederum gegen die Voraussetzung des Razionalismus, welcher Jesus für den Vernünftigsten aller Menschen erklärt. Die Annahme, daß die angeführten Voraussagungen nicht von Jesus herrühren, ist willkührlich. 2. Die Wahrscheinlichkeit, daß Jesus nicht in verklärter Leiblichkeit die Erde verlassen habe, wird vorzüglich darauf gegründet, daß Matthäus und Johannes die Himmelfahrt nicht erzählen *). In Ansehung des zweiten ist dieser Umstand ganz gleichgültig, da dieser Evangelist von Jesus ausdrücklich erzählt, daß er gesagt habe, er werde auffahren (Joh. 20, 17),

*) So v. Ammon a. a. O. S. 15: „Matthäus und Johannes ziehen also über dieses große Ereigniß vorsätzlich einen Schleier. — Aber kurze Zeit nach der Bekanntmachung der ersten Lebensbeschreibung Jesu, welche Matthäus in der Landessprache entworfen hatte, muß sich in der Muttergemeine zu Jerusalem und namentlich unter den Hellenisten derselben, mit welchen in der Folge Lukas in Verbindung trat, eine andere Ansicht gebildet haben. S. 17. Zwei seiner mittelbaren Schüler hingegen, und namentlich Lukas, weisen die den pharisäischen Rigoristen verhaßte Nachricht (?) von der Zurückgezogenheit Jesu in Galiläa stillschweigend zurück, und lassen ihn auf dem Oelberge, der neuen Deutung einer alten Weissagung gemäß (Zachar. 14, 4) (?) in den Himmel entrückt werden“

und es völlig undenkbar iſt, daß der Evangeliſt Jeſus eine Vorherſagung ausſprechen laſſe, deren Erfüllung er ſeinen Leſern hätte zweifelhaft laſſen wollen. Was Matthäus betrifft: ſo deutet ſchon das von ihm angeführte Wort Jeſu: Ich bin bei euch bis an der Welt Ende, auf ein Naheſein von einem himmliſchen Zuſtande aus, dagegen nur mit der äußerſten Gezwungenheit dies von dem Wirken Jeſu von einem verborgenen Orte auf der Erde aus zu verſtehen iſt.

Iſt nun auf dieſe Weiſe klar, daß die Thatſache der Auferſtehung ſich auf das Innigſte an den Inhalt der Worte Jeſu anſchließt, und von demſelben gar nicht zu trennen iſt: ſo beleuchten ſich beide gegenſeitig in Bezug auf den Karakter des Wunders, der beiden ſchon für ſich einwohnt. Denn daß Jeſus ſich, in voller Uebereinſtimmung mit ſeiner ſittlichen Vollkommenheit und belebenden Einwirkung auf das Innere der Menſchen, als den ſündloſen Mittler zwiſchen Gott und Menſchen bezeichnet, ſetzt an ſich ſchon das Wunder ſeines vollen und weſentlichen Einsſeins mit Gott voraus. Daß er auferſtanden iſt, nachdem er geſtorben war, iſt nichts Anderes als die äußere Seite eben dieſes Wunders, und dadurch ſteht der ganze hiſtoriſche Chriſtus als Ein wahres göttliches Wunder da, nur nicht als ein abſolutes, da er von einem Weibe geboren iſt. Dieſes Wunder nun iſt der Hauptgegenſtand des chriſtlichen Glaubens, und die Kirche hat dieſes Wunder früher als die Erzählungen der Evangeliſten von den Wunderwerken Chriſti. Denn die Auferſtehung wurde gepredigt, ehe die Evangelien geſchrieben waren. An die Auferſtehung konnte man glauben, ehe man von den Wunderwerken Chriſti Kunde bekam. Man mußte ſchon an ſie glauben, auch ohne dieſe ſchon in ihrem vollen Lichte ſehen zu können. Denn ſelbſt die, welche ſie mit ihren Augen geſehen hatten, und die, laut der Geſchichte, dadurch nur auf ſehr unvollkommene Weiſe zum Glauben an den Heiland gekommen waren, ſahen ſie nach ſeiner Auferſtehung und der ſich an ſie anſchließenden Geiſtesmittheilung nun erſt in ihrem wahren

Lichte. Statt also von den Wunderwerken Christi und ihrer unvollkommenen Wirkung aus auf die Untüchtigkeit auch der Auferstehung, den Glauben zu erwecken, zu schließen, wie der Razionalismus gegen die Geschichte und gegen die Erfahrung der Kirche thut, soll man vielmehr von der Thatsache der Auferstehung aus und der durch sie zum Glauben gebrachten Welt auf die rechte Bedeutung der Wunderwerke Christi zurückschließen. Jetzt erscheinen sie anders. Da Christus selbst als das wahre, persönliche, göttliche Wunder dasteht und als der Herr des Lebens erwiesen ist, erscheinen seine Wunder als natürliche Lebensäußerungen seiner Persönlichkeit, als wahre Wunder, vollbracht aus seinem Einssein mit Gott heraus, als Werke seines Vaters *). Jetzt erkennen wir sie, nach dem Maaße der in ihnen sich aussprechenden göttlichen Bereitwilligkeit, auch vermittelst des Irdischen der Seele vorbereitend zu helfen, als theure Mitbeweise seiner Herrlichkeit (Joh. 2, 11) **). Hieraus läßt sich leicht beantworten, was der Razionalismus von der Unmöglichkeit, göttliche und dämonische Wunder von einander zu unterscheiden, und von dem sein sollenden Widerspruche

*) Joh. 10, 37, 38. *εἰ οὐ ποιῶ τὰ ἔργα τοῦ πατρός μου, μὴ πιστεύετέ μοι. εἰ δὲ ποιῶ, κἂν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε, τοῖς ἔργοις πιστεύσατε· ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε, ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν αὐτῷ.*

**) Wizenmann, die Geschichte Jesu nach dem Matthäus als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit. Mit Vorr. v. Kleuker. 1789. S. 57: „Diese einzige Thatsache (die Erscheinung eines Christus, wie ihn das Judenthum zeichnet und das Christenthum darstellt) ist das Wunder aller Wunder, ihre Quelle und ihr Ziel. — Es ist das Grundfaktum, woraus die anderen Wunder natürlich fließen und zu natürlicher Thatsache werden; so wie die Schöpfung das Grundfaktum ist, nach dem wir nun die Dauer, Veränderung und Fortpflanzung der Dinge natürlich nennen. Vgl. meine Apologetik S. 85, Nitzsch System 3te Ausg. §. 34.

der Ausſprüche Jeſu über den Werth ſeiner Wunder geltend machen will *). Und ſo dürfen wir wohl aus dem Vorigen den Schluß ziehen, daß die Wunderwerke Chriſti zwar eine ſelbſtſtändige primäre Bedeutung nicht für den Glauben der Kirche haben; aber eine hohe unvergängliche, befeſtigende und belebende Kraft durch ihre Beziehung zu dem Ganzen der Perſon Chriſti. Derjenige, welcher in Anſehung ihrer Zweifel hätte, könnte immer noch rechtgläubig ſein, ſolange er den wahren Tod und die wahre Auferſtehung Chriſti glaubt; nicht umgekehrt.

Aus dieſen Auseinanderſetzungen ergiebt ſich nun die Göttlichkeit des Worts Chriſti im eigentlichen Sinne. Denn die eigenthümliche Lebendigkeit dieſes Worts und die Auferſtehung Chriſti, zuſammengenommen, beweiſen, daß die Worte Chriſti nicht aus der Vernunft, wie ſie allen Menſchen gemein iſt, ſondern aus einem weſentlichen und ſchlechthin einzigen Einsſein Jeſu mit dem Vater allein gefloſſen ſind, und darum ſind ſie Gottes-Wort im eigentlichen Sinne, in einem ſolchen, wie das Vernünftige an ſich nicht Gottes Wort iſt, nämlich ſo daß jenem Worte als ſolchem zu glauben eben ſo vernünftig als religiös iſt. Und eben damit ſind ſie übernatürlich entſprungen, da dieſes Einsſein Chriſti mit Gott, dieſes Sein des Vaters in ihm (Joh. 19, 38) ſo gewiß etwas Uebernatürliches iſt als Gott ſelbſt. Und aus dieſem Grunde ſind ſie auch Offenbarung in einem anderen Sinne als es die Natur iſt, oder das Gefühl, oder gar die Vernunft ſelbſt **). Die Begriffe Uebernatürlich und Offenbarung bleiben aber immer die abgeleiteten Begriffe, und von geringerer Wichtigkeit als der Begriff Wort Gottes. Die Bekämpfung dieſes großen, die ganze Schrift und das chriſtliche Leben

*) Vgl. Wegſcheider §. 49.

**) Dieſes in allen ſeinen Ausſagen an Sinneswahrnehmungen und Verſtandesreflexionen gebundene Vermögen kann in einem religiöſen Sinne nicht mit Recht Offenbarung genannt werden.

durchwohnenden Begriffs ist also der tiefste Irrthum und das entschiedenste Unrecht des Razionalismus, da alle seine übrigen Behauptungen mit einer relativen Nothwendigkeit aus der Verwerfung dieses Begriffes folgen. Die unbestimmte und großentheils unschriftmäßige Fassung dieses Begriffs ist die schwache Seite des neueren Supernaturalismus, denn indem er, vor Feststellung dieses Begriffs, sich auf die Begriffe Uebernatürlich und Offenbarung warf, verwickelte er sich zum Theil in metaphysische Fragen, durch deren Verhandlung er seinem Gegner Blößen gab *). Hienach fallen von selbst die wichtigsten Einreden des Razionalismus gegen die Begriffe Uebernatürlich und Offenbarung hinweg **).

Merkwürdig ist das Verhältniß des Socinianismus zum Begriffe des Wortes Gottes. Da er zwar ganz supernaturalistisch ist, aber vermöge seines Grundirrthums über die

*) Aus dem Bestreben, dem Begriffe Wort Gottes eine vorbereitende, mehr populär gehaltene Begründung zu geben, ist meine kleine Schrift: Vom Worte Gottes, Bonn 1825, hervorgegangen.

**) Vgl. Wegscheider §. 111 u 12. Hier wird eine revelatio naturalis als die einzige angenommen, welche entweder universalis oder particularis sei. Aber auch die letzte ist nichts als eine doctrina vere divina, i. e. per se vera, durch gewisse homines providente Deo prae ceteris excitatos. Alles beruht auf dem Grundirrthume, daß der Inhalt der wahren Religion zunächst eine Lehre sei; da doch das religiöse Wort, ehe es Lehre ist, Thatsache einer sich äußernden Person ist. Vgl. de Wette luth. Dogm. §. 31. b.: „Mit der Vernunft an sich muß die Offenbarung gleichgeachtet werden, in welcher wir ebenfalls eine göttliche Offenbarung annehmen.“ Als wenn eine Thatsache (die Offenbarung) jemals mit der Vernunft an sich (die keine Thatsache ist) koordinirt werden könnte. Und auch hier latitirt der Gedanke, auch die Offenbarung solle zunächst eine Lehre geben, da sie vielmehr zunächst Leben geben will.“

Person Christi kein eigentliches Wort Gottes durch ihn und in ihm erkennen konnte: so fiel er auf die gänzlich unschriftmäßige und willkührliche Idee von einem Entrücktwerden der Seele Christi in den Himmel während einer gewissen Zeitperiode vor dem Antritte seines Lehramts, wodurch der allein schriftmäßige Begriff, daß Christi ganze Person die Offenbarung ist, verletzt, und, auf supernaturalistischem Wege, das razionalistische Resultat einer bloßen Lehre als der Hauptsache in der christlichen Religion gewonnen wird *).

§. 3.

Der Razionalismus, durch die Leugnung der sich forterbenden Sündhaftigkeit, zerstört das Gefühl von der Nothwendigkeit eines wahren Mittlers zwischen Gott und den Menschen.

So oft der Razionalismus mit einiger Selbstständigkeit und Folgerichtigkeit aufgetreten ist, hat er sich auch als Gegner der kirchlichen Lehre von einem angebornen sittlichen Verderben oder von der Erbsünde gezeigt. Im Okzidente trat er vorzugsweise in dieser Form im Pelagianismus auf. Der Socinianismus ist ganz und gar pelagianisch. Der deutsche Razionalismus seit Teller und Semler begann mit pelagianischen Behauptungen, und es scheint, daß der Razionalismus in unseren Tagen mit einem erneuerten Versuche, den Pelagianismus aus der Schrift zu beweisen, seines Karakters, gegenüber so vielen abweichenden Richtungen, sich noch einmal vollständig bewußt zu werden strebt **).

---

*) Faustus Socinus de I. C. filii Dei natura adv. Volanum, in F. S. op. t. alter. Irenopoli 1656. pag. 380. Cat. Racov. ed. 1659, pag. 146. Vgl. Bengel Ideen zur histor. analyt. Erklärung des socin. Lehrbegriffs. Magazin für Dogm. und Moral. St. 17. S. 133.

**) Vgl. Bretschneider die Grundlage des evangelischen Pietismus

durchwohnenden Begriffs ist also der tiefste Irrthum und das entschiedenste Unrecht des Razionalismus, da alle seine übrigen Behauptungen mit einer relativen Nothwendigkeit aus der Verwerfung dieses Begriffes folgen. Die unbestimmte und großentheils unschriftmäßige Fassung dieses Begriffs ist die schwache Seite des neueren Supernaturalismus, denn indem er, vor Feststellung dieses Begriffs, sich auf die Begriffe Uebernatürlich und Offenbarung warf, verwickelte er sich zum Theil in metaphysische Fragen, durch deren Verhandlung er seinem Gegner Blößen gab *). Hienach fallen von selbst die wichtigsten Einreden des Razionalismus gegen die Begriffe Uebernatürlich und Offenbarung hinweg **).

Merkwürdig ist das Verhältniß des Socinianismus zum Begriffe des Wortes Gottes. Da er zwar ganz supernaturalistisch ist, aber vermöge seines Grundirrthums über die

*) Aus dem Bestreben, dem Begriffe Wort Gottes eine vorbereitende, mehr populär gehaltene Begründung zu geben, ist meine kleine Schrift: Vom Worte Gottes, Bonn 1825, hervorgegangen.

**) Vgl. Wegscheider §. 111 u 12. Hier wird eine revelatio naturalis als die einzige angenommen, welche entweder universalis oder particularis sei. Aber auch die letzte ist nichts als eine doctrina vere divina, i. e. per se vera, durch gewisse homines providente Deo prae ceteris excitatos. Alles beruht auf dem Grundirrthume, daß der Inhalt der wahren Religion zunächst eine Lehre sei; da doch das religiöse Wort, ehe es Lehre ist, Thatsache einer sich äußernden Person ist. Vgl. de Wette luth. Dogm. §. 31. b.: „Mit der Vernunft an sich muß die Offenbarung gleichgeachtet werden, in welcher wir ebenfalls eine göttliche Offenbarung annehmen.“ Als wenn eine Thatsache (die Offenbarung) jemals mit der Vernunft an sich (die keine Thatsache ist) koordinirt werden könnte. Und auch hier latitirt der Gedanke, auch die Offenbarung solle zunächst eine Lehre geben, da sie vielmehr zunächst Leben geben will.“

Person Christi kein eigentliches Wort Gottes durch ihn und in ihm erkennen konnte: so fiel er auf die gänzlich unschriftmäßige und willkührliche Idee von einem Entrücktwerden der Seele Christi in den Himmel während einer gewissen Zeitperiode vor dem Antritte seines Lehramts, wodurch der allein schriftmäßige Begriff, daß Christi ganze Person die Offenbarung ist, verletzt, und, auf supernaturalistischem Wege, das razionalistische Resultat einer bloßen Lehre als der Hauptsache in der christlichen Religion gewonnen wird *).

§. 3.

Der Razionalismus, durch die Leugnung der sich forterbenden Sündhaftigkeit, zerstört das Gefühl von der Nothwendigkeit eines wahren Mittlers zwischen Gott und den Menschen.

So oft der Razionalismus mit einiger Selbstständigkeit und Folgerichtigkeit aufgetreten ist, hat er sich auch als Gegner der kirchlichen Lehre von einem angebornen sittlichen Verderben oder von der Erbsünde gezeigt. Im Okzidente trat er vorzugsweise in dieser Form im Pelagianismus auf. Der Socinianismus ist ganz und gar pelagianisch. Der deutsche Razionalismus seit Teller und Semler begann mit pelagianischen Behauptungen, und es scheint, daß der Razionalismus in unseren Tagen mit einem erneuerten Versuche, den Pelagianismus aus der Schrift zu beweisen, seines Karakters, gegenüber so vielen abweichenden Richtungen, sich noch einmal vollständig bewußt zu werden strebt **).

---

*) Faustus Socinus de I. C. filii Dei natura adv. Volanum, in F. S. op. t. alter. Irenopoli 1656. pag. 380. Cat. Racov. ed. 1659, pag. 146. Vgl. Bengel Ideen zur histor. analyt. Erklärung des socin. Lehrbegriffs. Magazin für Dogm. und Moral. St. 17. S. 133.

**) Vgl. Bretschneider die Grundlage des evangelischen Pietismus

Der Razionalismus behauptet, es gebe keine Forterbung der Sündhaftigkeit von Adam her, die sittliche Natur des Menschen sei jetzt noch so unschuldig, als sie ursprünglich aus den Händen des Schöpfers gekommen sei *), die richtigen Vorstellungen von Gottes Gerechtigkeit und Güte, so wie die Aussprüche Jesu widersprechen der entgegengesetzten Annahme, die Schrift setze die Tüchtigkeit der Menschen zum Guten aus eigenen Kräften voraus **), die natürlich-frühere Entwickelung der sinnlichen Begierden vor der Kraft zum Guten sei nichts Sündliches ***), die Sündhaftigkeit entstehe blos durch Thatsünden jedes Einzelnen †).

---

oder die Lehren von Adams Fall, der Erbsünde und dem Opfer Christi. Leipzig 1833. Die genannten Lehren werden nämlich, unter dem Namen des Pietismus, von dem Verfasser als unschriftmäßig bestritten. Wie würden die orthodoxen Gegner der Spenerischen Richtung, welche jene Lehren eifrigst behaupteten, sich wundern, von dem Verfasser den verhaßten Pietisten zugezählt zu werden!

*) Wegscheider institut. §. 117: »commentum illud de peccato originali.« Bretschneider S. 423: „Von einer Erbsünde und natürlichen Verdammlichkeit des Menschen weiß aber das Christenthum gar nichts; nur dieses erkennt es an, daß der Mensch, vermöge der früheren Entwickelung seiner sinnlichen Natur nicht mit der Sittlichkeit, sondern mit der Sünde beginne, und daher zur Sittlichkeit erzogen werden müsse, daß jedoch dieses eine Ureinrichtung des weisen Schöpfers sei.“ Cat. Racov. Cap. 10. de libero arbitrio. Fragm. ex Coelestii libello fidei ap. August. de peccato origin. c. 5. peccatum non cum homine nascitur. Pelag. ap. August. l. c. c. 13. ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est quod Deus condidit.

**) Bretschneider S. 120. u. w. 130.

***) Wegscheider §. 117. Postremo experientia docet, cupiditates ipsas a sensibus profectas per se malas non esse. Bretschneider S. 120.

†) Pelagius ap. Aug. de pecc. or. 14. Omne bonum ac malum,

Die Gründe, worauf der Razionalismus diese Behauptungen zu stützen sucht, lassen sich in folgenden drei zusammenfassen: 1. Es sei unwürdig, von Gott zu denken, daß er in Folge der Sünde des Stammvaters dem ganzen Geschlechte die Kraft zum Guten habe verloren gehen lassen. 2. Es gebe keine Stelle der Schrift, welche dem Menschen die natürliche Tüchtigkeit zum Guten absprechе. 3. Es sei nicht abzusehen, warum das in der Erfahrung sich allerdings herausstellende Vorherrschen der Sinnlichkeit müsse als Sünde angesehen werden.

Diese drei Hauptgründe sind aber so beschaffen, daß sie sämmtlich aus dem Grundirrthume des Razionalismus sich erklären lassen, der falschen Stellung der Vernunft zur christlichen Religion, und eben darum durch die Zurückweisung auf diesen sich vollständig widerlegen lassen. Wir suchen nämlich zu zeigen: 1. daß eine falsche Vorstellung von der Kraft der Vernunft dem Razionalismus die Thatsache der mangelnden Kraft znm Guten verbirgt. 2. Daß die Nichtanerkennung eines eigentlichen Wortes Gottes in der Schrift den Razionalismus das Gewicht der Zeugnisse derselben für angeborne Sündhaftigkeit oder für die Sünde als Gattungsfehler übersehen läßt. 3. Daß nur Mangel an Auffassung des Sinnes und Lebens Christi es ihm möglich macht, sich das Vorherrschen der Begierde als etwas Unsündliches zu denken.

1. Bei dem Urtheile, es sei Gottes unwürdig, anzunehmen, daß das Menschengeschlecht seiner ihm anerschaffenen Kraft zum Guten in Folge der Sünde Adam's verlustig gegangen sei, setzt der Razionalismus Vorstellungen von Gotteswürdigkeit, von Kraft zum Guten, von Beraubung derselben voraus, die sich auf die Fähigkeit der Vernunft, Ursprung und Zusammenhang der Sünde blos aus allgemeinen

---

quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis.

Begriffen richtig zu beurtheilen, gründen. Aber diese Voraussetzung, das Gotteswürdige in diesem Gebiete müsse nicht aus dem Thatsächlichen erschlossen, sondern aus allgemeinen Begriffen gewonnen werden, ist selbst falsch und unrechtmäßig. Indem der Razionalismus der Vernunft zuerkennt, aus sich das Verhältniß des Bösen in der Menschheit zu Gott zu begreifen, schreibt er der Vernunft eine Kraft zu, durch welche sie über dem Bösen steht als eine Kraft des Lichts, als aus sich das Verhältniß des Guten und Bösen wissend. Wäre diese Kraft in der Vernunft: so müßte sich diese allerdings auch im Leben, ohne göttliche Gnade, äußern können, d. h. die Vernunft müßte den Menschen fähig machen, das schlechthin Gute zu thun. Auf diesem Wege wäre der Razionalismus freilich, nachdem er kaum angefangen hätte über diese Gegenstände zu urtheilen, schon am Ziele. Aber dies ist eben eine vollständige petitio principii. Es ist gar nicht zuzugeben, daß die Vernunft die Erklärung der in Ansehung des Verhältnisses der Sünde zu Gott und der Welt vorliegenden Thatsachen aus allgemeinen abstrakten Begriffen heraus sich zutrauen dürfe. Allerdings hat sie ein negatives Recht zu sagen: Nichts der Idee der höchsten Gerechtigkeit und Güte wirklich Widerstreitendes ist eine richtige Erklärung dieser Thatsachen. Aber sie hat nicht Recht zu sagen, theils, die Thatsachen sind nicht da, theils, diese Thatsachen sind von mir ohne Rücksicht auf die göttliche Offenbarung zu erklären. Beides thut der Razionalismus. Die Thatsache einer solchen inneren und vor allem nachweisbaren Anfange in der Seele jedes Menschen vorhandenen Neigung zur Sünde, in Folge deren auch die Vernunft in einer Trennung von dem lebendigen Sein der Dinge in Gott sich befindet, ist da. Der Razionalismus hat kein Recht zu sagen: die Thatsache ist nicht da. Dies sagt er aber, sobald er der Vernunft das Recht einräumt, das wahre Verhältniß der Gotteswürdigkeit zur Menschenschuld in Ansehung des Daseins der allgemeinen Sündhaftigkeit zu bestim-

ment. Durch die Voraussetzung einer abstrakt aprioriſchen Beurtheilung dieſer Verhältniſſe ſchreibt er willkührlich der Vernunft etwas zu, wozu ſie thatſächlich keine Fähigkeit hat. Denn ſie, welche, bevor ſie ſich auf chriſtlich-religiöſe Weiſe mit dem göttlichen Worte geeinigt hat, Gott nur als Idee des höchſten Seins beſitzt, kann auch nichts von ſeinem Verhältniſſe zum Böſen ſagen. Das Böſe iſt kein reales Sein, es iſt keine Idee *), es iſt eine Thatſache und Kunde eines irgendwie in Mißverhältniß zu Gott gerathenen Seins. Hieraus folgt, daß die Vernunft des Menſchen, in dem Maaße als ſie ſich über den redlichen Gewiſſensſchmerz wegen der Sünde des Einzelnen und der Gattung nicht hochmüthig hinwegſetzt, über dieſe Gegenſtände gar nicht von vornherein urtheilen wird, ſondern nur das Bedürfniß einer göttlichen Offenbarung darüber anerkennen kann. Gotteswürdigkeit in Behandlung der Menſchen, Zuſammenhang des Einzelnen mit der Gattung, Verhältniß von Schuld und Leiden in der Sünde: das ſind Dinge, von welchen die Vernunft wiſſen kann, daß ſie aus ſich nichts darüber weiß. Und eben deshalb ſoll ſie ſich hier ganz abhängig von den Ausſprüchen der göttlichen Offenbarung und ganz bereit zur Anerkennung der Thatſachen zeigen. Dies allein iſt die von der Vernunft ſchon vermöge des erſten Anfangs eines chriſtlichen Elements zu übende Religioſität.

2. Die Richtigkeit dieſer Abweiſung allgemeiner Sätze, vom chriſtlichen Standpunkte, wohl fühlend, hat der Razio-

*) Dies lehrt zwar de Wette, bibl. Dogm. §. 25, wonach aus der Idee der Freiheit die Idee des Guten und Böſen entſpringt; aber die Folge iſt ſogleich, daß er die Forderung des Gewiſſens als mit dem „Geſetze der Endlichkeit“ in Widerſpruch anſieht, wodurch alſo das Böſe, wider ſeine thatſächliche Beſchaffenheit, als bloße Endlichkeit begriffen wird. Dies iſt ein zu theurer Preis, um eine Idee des Böſen zu erlangen.

nalismus auch immer versucht, das von ihm behauptete Nichtdasein der forterbenden Sündhaftigkeit aus der Schrift zu beweisen. Hiebei begeht er den Hauptfehler, die Stellen, welche dafür angeführt werden, nicht im Zusammenhange mit den Stellen über das allgemeine Dasein der Sünde in der Welt zu betrachten, und gleichsam zu verlangen, es sollen Schriftstellen aufgezeigt werden, welche dieses Verhältniß der Forterbung in dogmatischer Weise für sich aussprechen. Dies kann nicht sein, weil eben der Zusammenhang der Erbsünde mit der Thatsünde der ganze Gegenstand ist, über welchen die Schrift Licht verbreiten will, während die Betrachtung der Erbsünde für sich theils eine Aufgabe der theologischen Wissenschaft, theils ein Geheimniß der Geschichte und der Physiologie ist, auf welches die Schrift sich nicht einläßt. Das Wichtige ist, daß sie das allgemeine Dasein des sündigen Verderbens nicht als das zufällige Zusammentreffen, daß alle einzelne Menschen von einem gewissen Zeitpunkte ihres Bewußtseins an sündigen, beschreibt, sondern als in einem Zustande des Menschengeschlechts begründet, welcher dennoch die Zurechnung jeder wirklichen Sünde, als in welcher sich die Freiheit des Menschen wieder persönlich kundthut, und durch welche die Vererbung der Sünde wieder bedingt und verstärkt wird, keineswegs aufhebt. Wer mag nun zweifeln, daß die Schrift so von dem sündigen Zustande des Menschengeschlechts spricht, wenn er lieset, daß der eingeborne Sohn darum in die Welt gesandt sei, damit die Welt nicht verloren werde (Joh. 3, 16), welches also ein Verlorenwerden der Welt, doch wohl nur durch die Sünde, ohne die göttliche Hülfe in Christus in sich schließt; wobei die Erklärung des Ausdrucks ὁ κόσμος als die Zeitgenossen bezeichnend völlig unzulässig ist; daß nur denen, die den Sohn Gottes aufnehmen, die Macht gegeben sei, Gottes Kinder zu werden (Joh. 1, 12), welches in sich schließt, daß für keinen Menschen eine andere Kraft vorhanden sei, in das rechte Verhältniß zu Gott zu kommen, oder die Sünde zu

überwinden; daß der nicht seinen Bruder Liebende nicht von Gott sei (1 Joh. 3, 10), woraus folgt, daß der nicht zur Liebe durch den Glauben an Christus Erneuerte in bleibender Trennung von Gott sei, also die Welt in einem Zustande vorherrschender Sünde, denn nur dieser kann von Gott trennen. Dasselbe ergiebt sich, wenn Paulus (Eph. 4, 22—24) die Christen ermahnt, den neuen Menschen anzuziehen, welcher Kol. 3, 11 als durch Christus für die Menschheit vorhanden angegeben wird; also muß der παλαιὸς ἄνθρωπος Alles bedeuten, was in der Menschheit, sofern sie außer Christus ist, vorhanden ist. Und schon deshalb gilt die Einrede nicht, daß der Apostel blos von dem bisherigen schlechten Wandel seiner Leser spreche *). Die Richtigkeit dieser Einrede, welche man auch bei anderen Stellen, die von dem allgemeinen Verderben der Welt handeln, wie 1 Joh. 5, 20 (ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται) versucht hat, geht daraus hervor, daß die Apostel das Verderben ihres Zeitalters als die Blüthe aller durch die göttliche Langmuth übersehenen verschuldeten Unwissenheitssünden der Völkerwelt betrachten, aus der allein die Gnade in Christus retten könne (vgl. Apostelgesch. 17, 30. Röm. 3, 21—30. Röm. 5, 12—21. 1 Joh. 1, 2). Nun würde es ein Widerspruch sein, wenn sie für möglich erkannt hätten, daß die Fortentwickelung der Sünde, ohne die Dazwischenkunft Christi, auf irgend einem Punkte des Völkerlebens oder in irgend einem Individuum sollte abgebrochen werden können, und das hätten sie doch müssen annehmen, wenn alle Sünde nur Thatsünde wäre, und nicht allgemeiner Zustand.

Sieht man nun von dem Eindrucke dieser Zeugnisse über den Zusammenhang der Weltsünde und der Erlösung aus die einzelnen Stellen an, in welchen das Geborensein mit der Sünde als einem Zustande bestimmter hervortritt: so erscheinen sie das bestätigend, was der Razionalismus leugnet.

*) Bretschneider S. 107 u. f.

Indem Christus Joh. 3, 3 eine Geburt von oben (ἄνωθεν) *) nennt, von welcher der Antheil am Himmelreiche abhängt, d. h. die Seligkeit (sofern man nicht mit Pelagius willkührlich die vita aeterna und das regnum coelorum unterscheiden will): so muß die v. 6. derselben entgegengesetzte Geburt vom Fleische nothwendig einen Zustand der Ausschließung vom Himmelreiche in sich schließen. Und diese Ausschließung kann nur wegen der Sünde sein.

Erwägen wir die wichtigeren alttestamentlichen Stellen über die Herrschaft der Sünde **): so erscheint Gen. 8, 21: כִּי יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע מִנְּעָרָיו des Zusammenhanges wegen bedeutend. Denn wenn Gott deshalb, weil das innere böse Dichten des Herzens dadurch doch nicht geändert werden könne, die Welt niemals wieder vertilgen will (ohne Ausschluß des Endegerichts): so liegt darin ein Wissen um das Nieaufhören eines bösen Dichtens der Welt als Welt. Ps. 51, 7: הֵן בְּעָוֹן חוֹלָלְתִּי וּבְחֵטְא יֶחֱמַתְנִי אִמִּי „Siehe, in Verderben bin ich geboren, und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen" enthält keinesweges die Sündlichkeit der Erzeugung als Handlung der Aeltern, gewiß aber die Mittheilung der Sünde durch die Erzeugung. Denn da diese Worte dem Zusammenhange nach gerade die sündliche Schwäche David's erklären sollen: so kann das בְּעָוֹן und das בְּחֵטְא nicht allein auf die in der Sünde seiende, sondern muß auf die die Sünde mittheilende Mutter bezogen werden; und

*) Es ist höchst unfruchtbar, daß Bretschneider (S. 107) zeigt, daß dies nicht Wiedergeburt, sondern Geburt von oben heiße, denn nicht auf das Wort wieder kommt es an, sondern auf den Begriff Geburt. Giebt es eine solche Geburt von oben: so ist es auch eine Wiedergeburt, eine zweite Geburt, da der Mensch schon einmal leiblich geboren ist; und gerade dies sagt der Zusammenhang.

**) Man vergleiche die oben gegebene vorläufige Begründung des Ansehns des Alten Testaments aus dem Worte Jesu.

zwar gilt dies von בַּעֲוֹן noch mehr als von בְּחֵטְא, weil an jenes ſich das „bin ich geboren" anſchließt.

Die Stellen 1 Kön. 8, 46. Hiob 14, 4. Koh. 7, 26 drucken eine Sicherheit wegen der Allgemeinheit der Sünde aus, die ſich als ein von keinem religiöſen Licht über angeborne Sündhaftigkeit geſtützter Erfahrungsſatz ſchwerlich erklären läßt.

Röm. 7, 7—11 wird die ἁμαρτία als vor dem Wiſſen des Menſchen vom Geſetze ſchon daſeiend, nur unerkannt und νεκρά beſchrieben. Sie lebt auf, wann das Geſetz in's Bewußtſein tritt, und bringt den Tod. Wie könnte ſie ſo vorgeſtellt werden, wenn ſie nicht ein Zuſtand wäre? *). Röm. 7, 21 — 23 wird ſie als ein νόμος beſchrieben, den der Verfaſſer in ſich findet, als in ſeinen Gliedern ſtreitend wahrnimmt. Röm. 5, 19 wird das Sündigwerden durch Adam mit dem Gerechtwerden durch Chriſtus paralleliſirt.

Hienach ſind die Einwürfe leicht zu beantworten, welche aus Schriftſtellen gegen die Gattungsſünde beigebracht werden: 1. Die Schrift erkenne einen Unterſchied von Frommen und Gottloſen, Guten und Böſen auch vor Chriſtus und unter Heiden an. Daran iſt kein Zweifel. Aber was beweiſet dies gegen die Erbſünde? Man kann nach dem Maaße ſeiner vorchriſtlichen Erkenntniß fromm, gerecht, gut ſein, und dennoch iſt die Herrſchaft der Sünde noch nicht in uns gebrochen, man iſt noch nicht ἄνωθεν γεγεννημένος, und darauf kommt Alles an. 2. Die Freiheit des Menſchen werde als unverloren betrachtet, weil der Herr und die Apoſtel ſonſt nicht ſagen könnten: Beſſert euch **). Nun ſagen zwar beide niemals: Beſſert euch, denn μετανοεῖτε heißt dies nicht. Aber es iſt ganz richtig, daß ſie die Freiheit anerkennen, als das Vermögen, ſich durch das Wort und den Geiſt Gottes bewegen und ziehen zu laſſen, oder auch

*) Dennoch leugnet dies Bretſchneider wiederholt. S. 144. 176.
**) Bretſchneider S. 123. 124.

ihm zu widerſtehen. Alſo was beweiſet dies gegen die vorherrſchende Macht der Sünde in jedem Nichtwiedergebornen? 3. Jeſus bezeichne die Kinder als ſchuldlos und unverdorben (Matth. 19, 13. Marc. 10, 13. Luk. 18, 15). Der Herr bezeichnet die Kinder als ſolche, deren unbefangene, anſpruchloſe Empfänglichkeit für das, was von Anderen an ſie kommt, den Erwachſenen als Vorbild dienen ſolle, auf ihre Weiſe mit einem ſolchen Sinne das Reich Gottes zu empfangen: τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Da nun die natürlich liebenswürdige Empfänglichkeit der Kinder mit dem kindlichen Alter vergeht, und nach dieſer Zeit erſt durch das Bewußtſein des Geſetzes die ἁμαρτία in ihnen auflebt (vgl. Röm. 7, 9): ſo kann dieſer Ausſpruch Jeſu niemanden davon freiſprechen wollen, die Sünde in ſich anzuerkennen, als eine Macht, die auch in den Tagen ſeiner Kindheit ſchon dageweſen ſein muß, obwohl ſie wie todt war.

3. Der Razionalismus, in dem Gefühle, daß ſeine Behandlung der Schriftſtellen, auf die es hier ankommt, ungenügend ſei, um das Nichtangeborenſein eines ſündigen Hanges darzuthun, zieht ſich endlich darauf zurück, zu behaupten, das Vorherrſchen der Sinnlichkeit im Menſchen ſei freilich angeboren, aber gar nicht Sünde, es ſei vielmehr die weiſe Anordnung des Schöpfers, um durch den auf dieſe Weiſe erregten Kampf die Menſchen zur Tugend zu erziehen *).

Daß dies der Weg ſei, zur Tugend emporzuſteigen, kann man vorläufig zugeben, wenn nur der allgemeine Begriff der Tugend nicht ſo beſchaffen wäre, daß er die ganze Frage gar nicht trifft. Die Tugend kann ſein, wo ſinnliche Be-

*) Wegſcheider §. 118. Verum tamen haec generis humani conditio (imbecillitas quaedam honestae voluntatis et ad peccandum proclivitas, qua oppugnanda et vincenda homo sensim ad veram virtutem propius accedere et debet et potest) divinae providentiae sanctitati minime repugnat Vgl. oben von den cupiditates.

gierden ſtreiten, aber die Tugend kann auch ſein, wo die Liebe Gottes und der Brüder im Sinne des Neuen Teſtaments nicht iſt. Da nun der Zuſtand des Gemüths, in welchem man weder Luſt noch Kraft zur Liebe Gottes und der Brüder hat, nach dem Worte Chriſti und der Apoſtel derjenige Zuſtand iſt, in welchem man noch unter der Sünde und in der Trennung von Gott iſt: ſo will die Möglichkeit der Tugend bei dem Daſein der Begierden nicht ſonderlich für die Anordnung derſelben von Seiten des Schöpfers, der die Liebe zu ſich will, ſprechen.

Die Hauptſache iſt aber das, daß der Razionalismus nur durch eine relative Abwendung des Blicks von der Reinheit des menſchlichen Seins und Lebens Chriſti urtheilen kann, daß das Vorherrſchen ſinnlicher Begierden nicht Sünde ſei. Sünde muß Alles ſein, was dem Alleinherrſchen der Liebe Gottes und der Menſchen, wie es in Chriſtus geſehen worden, weſentlich unähnlich iſt. Dieſe Erkenntniß der Sünde erhalten wir gerade durch die gläubige Anſchauung Chriſti und den durch ſie in uns übergehenden Geiſt. Hienach urtheilen wir, daß die urſprüngliche ſündloſe Beſchaffenheit des ungefallenen Menſchen keineswegs als ein Vorherrſchen eines ſinnlichen Triebes, ſondern als ein Geordnetſein aller Triebe zu der vorherrſchenden Fähigkeit, mit Gott in Gemeinſchaft zu ſein, betrachtet werden müſſe *). Sobald diejenige Veränderung eintrat, nach welcher der niedere, lediglich zum Dienen beſtimmte Trieb, heiße er Selbſterhaltung oder Genuß oder Naturkraft, herrſchend wurde: ſo war Sünde da, denn es war Losgeriſſenheit von der Gemeinſchaft mit Gott, der in ſich ſeligen Liebe, da. Sobald der ſinnliche Trieb herrſchte, ſo war auch der Wille in ſeinen Dienſten, der Wille war alſo wider Gott. Sobald der Trieb herrſchte, ſo war der Verſtand über die Unterordnung der Güter unter Gott getrübt, der Verſtand alſo erkannte

*) Vgl. Naturalismus S. 78.

Gott nicht als das höchste Gut. Verstand und Wille in solchem Zustande lassen nicht Thaten zu, die der Liebe gemäß sind. Und der Gegensatz gegen die Liebe ist die Selbstsucht und die Sünde. Wenn dieser Zustand in dem Kindesleben einerseits durch die Entwickelung blos natürlicher Kräfte und andererseits durch die Abspiegelung ursprünglicher Unschuld, nach dem freundlichen Willen des Schöpfers, umhüllt ist: so ist er deshalb nicht weniger da, nicht weniger sichtbar von den ersten erkennbaren Willensregungen an, und die christliche Lebensansicht soll ihn weder leugnen noch willkührlich vergrößern oder abstrakt fixiren, sondern ihn im Zusammenhange mit seinen ihm eigenthümlichen Früchten und gegenüber der göttlichen Heiligkeit und Liebe zu erkennen trachten. Der Razionalismus, sofern er dabei beharrt, die sinnliche und selbstische Begierde für das von Gott Gewollte und Geordnete zu erklären, kann nur entweder mit einer stoischen Ueberspannung eine tugendhafte Ausrottung des Natürlichen für den Beruf des Menschen halten (und hiebei würde denn das dem Christenthume wesentliche Dankgefühl für die göttlichen Naturordnungen keine Statt finden), oder er sinkt unvermeidlich zu einer laxen Unterscheidung von großen und kleinen Sünden, von Sünden und Schwachheiten herab, nach welcher die letzten weder Buße noch Vergebung bedürfen *).

Die ganze Lehre des Razionalismus über die Sünde als Thatsache in der Menschheit hat die nothwendige Folge,

*) Jenes oft bei kantischen Theologen, dieses bei heutigen. Vgl. Bretschneider S. 133: „Und diese Bemerkung müssen wir überhaupt beim biblischen Sprachgebrauche festhalten, daß ἁμαρτάνειν und ἁμαρτία nicht sowohl von sogenannten „Schwachheitssünden“ guter Menschen, d. h. von Gefühlen, Neigungen und Uebereilungen, welche die strengere Moral auch unter den Begriff der Sünde zu subsumiren pflegt, gesagt wird, sondern von den bewußten Uebertretungen des positiven, besonders des verbietenden Gesetzes.“

daß der Begriff eines wahren Mittlers und Erlösers fallen muß. Denn wenn die Sünde in jedem Menschen nur ein solches Vorherrschen der Sinnlichkeit ist, von welchem sich die eigene Kraft des Menschen in wachsender Tugend losmachen kann, so daß der Mensch dadurch gottgefällig wird: so kann von einem Mittler und Erlöser nur in einem uneigentlichen, mittelbaren und unwahren Sinne die Rede sein, welchen das Christenthum nicht kennt. Dies zeigt sich einleuchtend durch die Art, wie der Razionalismus die Lehre von Christi Person und Amt auffaßt.

§. 4.

Der Razionalismus, durch Leugnung der Gottheit Christi und der Objektivität der Versöhnung, beraubt das Erlösungswerk seines religiösen, Karakters und verwandelt es in ein moralisches Vorbild.

Es ist polemischrichtig, diese zwiefache Bestreitung des Razionalismus zusammenzufassen, da sie nicht nur gleichmäßig aus seinem Grundprinzipe fließt, sondern ihre beiden Sätze auch einander so hervorrufen und unterstützen, daß die Unhaltbarkeit des einen zugleich die des anderen beweiset. Denn sobald die Gottheit Christi geleugnet wird, ist es nicht möglich, die Objektivität der Versöhnung als einer That Gottes, der in Christus war (2 Kor. 5, 19), festzuhalten, und es war daher nur ein Mangel an Konsequenz im Arianismus, nicht auch die Versöhnungslehre zu bestreiten. Sobald aber die Versöhnungslehre als ein eigenthümlichgöttlicher Akt angegriffen, und nur als ein subjektivmenschlicher Erfolg, durch mittelbare Wirkung Gottes, stehen gelassen wird: so liegt darin der Grund, die Person, welche die Versöhnung vollbracht hat, auch nur von ihrer vernünftigsittlichen Seite zu betrachten, wie der Socinianismus, der wohl eigentlich von einem Widerwillen gegen die Versöh-

nungslehre ausging, an den Tag legt. Der neuere Razionalismus stellt nur deshalb die Bestreitung dieser beiden Lehren nicht in die Mitte seines Systems, weil er durch die Leugnung des eigentlichen Wortes Gottes schon die wichtigsten Gründe für die Gottheit Christi und die Versöhnung entkräftet zu haben glaubt. Die Bestreitung beider liegt aber wesentlich in seinen Grundsätzen, und aus ihr ergiebt sich denn als eine nothwendige Folge die Leugnung der schriftmäßigen Dreieinigkeitslehre. Sobald die Gründe widerlegt sind, worauf diese Leugnung gebaut ist, bedarf es keiner besonderen Vertheidigung dieser, besonders unter Hinzunahme dessen, was über diesen Gegenstand, soweit er polemisch ist, im Abschnitte vom Naturalismus gesagt worden ist. Es wird also hier nur von dem Verfahren des Razionalismus in Leugnung jener beiden oben angedeuteten Lehren gehandelt werden.

1. Der Begriff des Razionalismns von der Vernunft, wie sie in abstrakter Allgemeinheit in dem Subjekte ist, als Quelle der Religionslehre, hält ihn ab, wie wir gesehen haben, das Redende in Jesus als das durch ihn wortmäßig sich Mittheilende, über der menschlichen Vernunft erhabne, Wesen Gottes anzuerkennen, und schon aus diesem Grunde unterdrückt er die natürliche Richtung des denkenden Geistes, das in Jesus als offenbarendes Wort Gottes Anzuerkennende auch in Bezug auf das Wesen seiner Person zur Lehre zu gestalten. Denn nicht aus einer schon entwickelten Lehre vom Wesen Jesu entsteht der Kirche der Glaube an das Wort Gottes in ihm, die Offenbarung durch ihn, sondern umgekehrt aus der Anerkennung des schlechthin göttlichen Offenbarungswortes in Jesus entsteht der Kirche die Lehre von seinem göttlichen Wesen oder von ihm als dem wesentlichen Worte. Da nun der tiefere Grund, der in dem ganzen Verfahren des Razionalismus mehr oder minder bewußt wirkt, die Abwehrung einer schlechthin göttlichen Thatsache zur Begründung der Religion in der Menschheit ist: so entsteht

auch hieraus die Abneigung gegen die Annahme eines wahren Gekommenseins Gottes in die Welt. Aus beiden Gründen erscheinen ihm die Aussprüche der Schrift über die Gottheit Christi theils an sich nicht wichtig, theils nicht das sagend, was sie sagen. Da nun, in der neueren Entwickelung des Razionalismus, die fehlerhafte Richtung hinzukommt, historische Zeugnisse im Lichte zweifelhafter allgemeiner Sätze zu sehen: so ergeben sich folgende drei Hauptgründe des Razionalismus gegen die Gottheit Christi: a. Die Annahme der Gottheit Christi sei an sich unvernünftig. b. Es gebe keine Schriftgründe dafür. c. Die Entstehung dieser Vorstellung beruhe auf historisch-falschen Voraussetzungen.

a. Die Behauptung, der Begriff der Gottheit Christi widerspreche der Vernunft, tritt am deutlichsten bei den Socinianern hervor, sie zieht sich aber durch den ganzen neueren Razionalismus, den ästhetisch-idealen nicht minder als dem empirisch-verständigen, hindurch *). Aber hier verhält

*) Cat. Racov. Sect. 4. qu. 4. Ostorodt Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der christlichen Religion. Rakau 1625. C. VI. „Sintemal wir nicht sagen, daß es unser Verstand nicht begreifen könne, wie das zugehe, daß in Gottes Sohne sollten mehr denn eine Natur sein (gleich darauf „denn wir bekennen gern, daß ein Christenmensch viele Dinge schuldig ist zu glauben, die er mit seinem Verstande nicht begreifen kann"): sondern wir sagen, daß uns unser Verstand überzeuget, und das so hell und klar, wie die Sonne im Mittag scheint, daß es unmöglich sei, und derhalben falsch, daß zwo Naturen in Christo sollen befunden werden." Wegscheider §. 128 practerea repugnat (doctrina de Iesu θεανθρώπῳ) sanae rationis legibus. De Wette Rel. und Theol. S. 251: „Das Dogma von der Gottheit Christi sind wir weit entfernt umstoßen zu wollen, ob wir es gleich für einen widersprechenden Begriff halten, die Gottheit mit der Menschheit in einem Individuum vereinigt zu denken, weil dadurch die Gottheit zu einem Endlichen herabgewürdigt und eigentlich nicht mehr als solche gedacht wird. Es soll diese Lehre aber

es sich ganz ähnlich wie bei der Lehre von der Erbsünde. Der Begriff des Razionalismus von der Vernunft bildet eine vollständige petitio principii in Ansehung des Satzes, die Lehre von der Gottheit Christi widerspreche der Vernunft. Ja, wenn die Vernunft ein solches Vermögen wäre, als wofür der Razionalismus sie ausgiebt, nämlich welche in ihrer abstrakten, subjektiv-idealen Trennung von dem Sein der Thatsachen, einen vollen Begriff von Gott geben könnte, und wenn der Begriff von Gott, wonach Gott sich nicht mit der menschlichen Natur einigen kann, ein voller und lebendiger wäre, da er doch nur ein abstrakter und negativer ist: dann hätte der Razionalismus Recht zu sprechen, wie er spricht. Und wenn der Begriff von der Menschheit, nach welcher die menschliche Natur nicht mit der Gottheit persönlich vereinigt werden könnte, ein gegründeter wäre, und sich anders als ganz willkührlich aus der allgemeinen Idee der Menschheit ableiten ließe: dann könnte man von Widerspruch mit der Vernunft sprechen. Nun aber

---

auch kein Begriff, sondern eine ästhetische Idee sein. — Christus gelte uns als göttlicher Gesandter, als Gottmensch, als Ebenbild Gottes, man sei nicht zu karg in seiner Verherrlichung, und wäge die Ausdrücke nicht zu ängstlich ab; aber nie vergesse man, daß dabei nicht von Verstandeswahrheit, sondern allein von religiöser Schönheit die Rede ist." Nirgend zeigt sich die in der de Wettischen Theologie liegende Unterscheidung karakteristischer: Eine Lehre ist kein Begriff, sondern eine bloße Idee; das Dogma von der Gottheit Christi soll nicht umgestoßen werden, aber es ist nur religiöse Schönheit. Und doch latitirt in dieser durchaus unhaltbaren Gedankenverbindung noch die Wahrheit: die göttlichen Dinge offenbaren sich als solche nicht dem empirisch bedingten Verstande, sondern einem inneren Sinne, der eine gewisse Analogie hat mit dem ästhetischen Anschauungsvermögen. Aber wie folgt daraus, daß die Lehren von den göttlichen Dingen selbst ästhetische Ideen seien, oder daß in ihnen der Verstand und Begriff nichts sei?

iſt dieſer Begriff des Razionalismus von der Vernunft, von ihrer aus ſich ſelbſt religiöſe Begriffe bildenden Kraft, von ihrem Wiſſen um die Unvereinbarkeit Gottes und der menſchlichen Natur ſelbſt falſch: alſo fällt auch jeder darauf gebaute Einwurf. Vielmehr zeigt ſich das nur religiös angeregte Weſen der Vernunft als die Idee Gottes zwar habend, aber in derjenigen Unbeſtimmtheit und Negativität, welche die Erkennbarkeit Gottes in einem thatſächlichen, erſcheinenden Daſein zum Bedürfniſſe macht. Während der Razionaliſt, beſonders der äſthetiſch-ideale, ſtets ſagt: Ich habe an der Idee Gottes genug, ſagt der durch den Geiſt Gottes in ſeinem Innern angeregte religiös-vernünftige Menſch: Ich habe nicht genug an der Idee Gottes, ſondern ich möchte Gott lebendig, perſönlich, thatſächlich erkennen, und werde dann ſchon dafür ſorgen, daß dieſes Erkennen ſich mir vernünftig, d. h. im Zuſammenhange aller meiner eingebornen Gedanken ausbildet. Eben ſo verlangt die mit dem religiöſen Leben des Herzens in Wechſelwirkung getretene Vernunft eine ſolche Anſchauung von der Menſchheit, wie die nichtreligiöſe und falſchreligiöſe Erfahrung ſie nicht giebt, nämlich ein Stehen der menſchlichen Natur in ſolcher perſönlichen Einheit mit Gott, in welcher ſich allererſt alle weltvollendenden Anlagen der Menſchheit realiſiren und zum realen Bilde und vollkommenen Organe der Gottheit für das religiöſe Leben der geſammten Menſchheit aufſchließen. Solche Vereinigung der Gottheit und Menſchheit, die etwas Anderes iſt, als die Idee von ihr, kann die Vernunft denkend erſehnen und wünſchend denken. Aber ſie kann ſie nicht erkennen, weil ſie ſie nicht hat. Sie kann ſie nur von der thatſächlichen Offenbarung Gottes erwarten. Wird ihr nun die Thatſache des über alles natürlich Menſchliche hinausgehenden lebendigen Wortes Jeſu in ſeiner redenden und handelnden Wirkſamkeit kund: ſo erkennt die Vernunft ſelbſt in dem Maaße als das Herz dem Worte Gottes glaubt, hierin die Realiſirung ihrer Idee. Um aber einen beſtimmten

Begriff von der wunderbaren, göttlichen Person des Worte des Lebens redenden Jesus zu bilden, faßt sie seine Aussprüche von sich selbst und die seiner Apostel in's Auge. Und auf diesem Wege geschieht es, daß die Vernunft selbst, sofern sie zur Anerkennung des Wortes Gottes in Christus gebracht ist, im Bunde mit dem gläubigen Herzen und dem sondernden Verstande, die Beweisstellen für die Gottheit Christi mit unbestochenem Blicke anerkennt.

b. Unter den Stellen, welche die Person Christi betreffen, ist eine nicht geringe Anzahl solcher, von welchen der Razionalismus behauptet, daß sie offenbar gegen die Lehre sprechen, Christus sei seinem persönlichen Wesen nach eben so gewiß Gott als Mensch, da in denselben der Vater der einige Gott genannt, und doch Christus vom Vater unterschieden werde, wie Joh. 17, 3. Eph. 4, 5, 6. 1 Kor. 8, 6. da Christus den Vater größer nenne als sich Joh. 14, 28; er nenne den Vater seinen Gott Joh. 20, 17; und Paulus sage sogar, daß der Sohn dem Vater werde unterthan sein 1 Kor. 15, 28. Ja selbst die Benennung Sohn Gottes, welche Jesus sich beilege, beweise, daß er von Gott verschieden sei *).

Allein alle diese Stellen beweisen blos, daß der Sohn Gottes von Gott dem Vater verschieden sei, aber sie beweisen nicht, daß der Sohn nicht Gott sei. Denn sobald die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in der Person Jesu vorhanden war: so gehörte es mit zu dem ganzen Zwecke dieser Thatoffenbarung, daß in ihm die menschliche Natur in ihrer Beziehung zu dem göttlichen Wesen vorzugsweise sichtbar, und alle ursprünglichen und reinen Beziehungen der Menschheit zu Gott in dem Mittler geoffenbart wurden. Darum war es nothwendig, daß der Person Jesu Gott als Vater, oder Gott in seiner nicht

*) Vgl. über die Art, wie die Socinianer diese Stellen behandeln, Baumgarten Untersuchung theolog. Streit. B. 1. S. 237—265.

Menſch gewordenen, nicht Menſch werden könnenden abſoluten Unterſchiedenheit von der Welt und ewigen Urſächlichkeit für alles geiſtige Leben, gegenübergeſtellt wurde, womit aber gar nicht im Widerſpruche ſtehet, daß Gott ſeinem aus ihm hervorgehenden ewigen Logos nach in Chriſtus war. Im Allgemeinen genügt alſo die Antwort auf dieſen Einwurf völlig, daß in jenen Stellen vorzugsweiſe von der Menſchheit Chriſti die Rede ſei, an welcher der Herr ſelbſt und die Apoſtel nach ihm vorzugsweiſe das Einzige ſeiner Perſon und ſeines Werkes klar machen mußten und wollten.

Der zweite Angriff des Razionalismus gründet ſich darauf, daß Chriſtus ſich niemals ausdrücklich Gott genannt habe, und daß die für ſeine Gottheit angeführten Stellen unbeweiſend ſeien. Der erſte Satz, in einem gewiſſen Sinne gefaßt, kann dem Razionalismus nichts helfen, und der zweite Satz iſt falſch. Nämlich der Sohn Gottes mußte vermeiden, in einem abſoluten, mißverſtändlichen Sinne ſich für Gott zu erklären, da die Vorſtellung eines Menſchgewordenſeins des Vaters, Gottes in ſeiner abſoluten Unterſchiedenheit von der Welt, wie die Juden beſonders ſeit dem Exil waren angeleitet worden Gott vorzugsweiſe aufzufaſſen, ſich daran geknüpft haben würde, und dieſe Vorſtellung wäre falſch geweſen. Er nannte ſich aber ſo ausdrücklich des Weſens der Gottheit theilhaftig, daß dieſe Behauptung der Gottgleichheit es war, welche ihm den ſcheinbar rechtgläubigen Haß der Juden und den Tod zuzog (Joh. 5, 17, 18; 10, 33) *). Hiehin gehören die Stellen Joh. 3, 13. 6, 62. 8, 56—58. 10, 29, 30. 14, 10. 17, 5. 10., Matth. 11, 27, in welchen Chriſtus ſich ein Sein im Himmel vor ſeinem

*) Vgl. wie in dem Zuſammenhange der darauf folgenden Antwort Jeſu v. 34—38 das „den der Vater geheiligt und in die Welt geſandt" und das „Sohn Gottes" nothwendig etwas Einziges anzeigen muß, und gleich ſein dem „der Vater in mir und ich im Vater" v. 38.

in die Welt Kommen, ein Sein vor Abraham, ein Einsſein mit dem Vater in Anſehung der Macht, die Seinigen zu bewahren, ein Sein des Vaters in ihm und ein Sein ſeiner im Vater, eine Herrlichkeit beim Vater vor dem Sein der Welt, ein Haben alles deſſen, was der Vater hat, und ſich und dem Vater ein ausſchließliches einander Kennen beilegt. Alle dieſe Stellen ſind von der Art, daß man ſagen muß: Wenn Jeſus ſein Inſichhaben des Weſens der Gottheit zugleich mit ſeiner perſönlichen Verſchiedenheit vom Vater ausſprechen ſollte: ſo konnte er es nicht auf eine klarere, einfachere, mehr von lebendigem Selbſtbewußtſein zeugende Weiſe thun als ſo; beſonders wenn man den Zuſammenhang und den Unterſchied dieſer Stellen von und mit denen beachtet, in welchen er, ſich mehr an die jüdiſche Chriſtologie anſchließend, die Herrlichkeit des Auferweckers und Weltrichters ſich beilegt (Joh. 5, 21—30. Matth. 24, 30 u. ſ. w.). Da nun jene Stellen offenbar Erklärungen über den Sinn ſind, welchen Jeſus mit der ſich in den feierlichſten Augenblicken beigelegten Benennung Sohn Gottes verband: ſo erſcheint die Behauptung der Gegner unhaltbar, Sohn Gottes bezeichne nicht das Gott-gleiche Weſen, ſondern die ſittliche Aehnlichkeit, die Tugend *). Wenn aber angedeutet wird, es ſei unſicher, ob Jeſus die von Johannes aufgezeichneten Ausſprüche gethan habe **): ſo iſt das ſo-

*) Wegſcheider §. 83: „I. Chr. appellatur Dei filius, ita ut hoc nomen non tam ad naturam referendum sit, quam ad virtutem, qua excellebat et ad amorem, quo Deus illum propter eximiam virtutem amplectitur.“ — De Wette Bibl. Th. §. 281 ſagt, daß „mit dem Ausdrucke Sohn Gottes *mehr* ſeine erhabene ſittliche und geiſtige Würde, als ſeine göttliche Natur bezeichnet iſt.“ Aber kann die göttliche Natur, wenn ſie überhaupt damit bezeichnet iſt, nur *etwas* angedeutet ſein?

**) Wegſcheider §. 83: „Quin attributa divinis simillima — et dignitatem divinae proximam Christus et ipse sibi, ut Dei

lange eine willkührliche Verdächtigung, als ſie nicht in die Behauptung und den Beweis der Unächtheit des Evangeliums Johannes übergeht, wovon der Razionalismus als ſolcher ſich fern hält.

Der Stellen, in welchen die Apoſtel und der Verfaſſer des Briefs an die Hebräer Jeſus das Weſen und die Ehre der Gottheit beilegen, ſind zu viele und zu klare, als daß der entwickeltere Razionalismus ſich nicht des größten Theils der ſocinianiſchen Erklärungsverſuche dieſer Stellen, wonach die Gottheit hierin nicht anzuerkennen ſei, entſchlagen haben ſollte. Hiehin gehört Joh. 1, 1—3. 14. *), Lukas 1, 16, 17, Joh. 20, 28. Röm. 9, 5. Kol. 1, 15 – 17, Phil. 2, 6 **), 1 Joh. 5, 20 ***), Hebr. 1, 7—12. Der neuere

---

filio, in dictis nonnullis ei adscriptis, et apostoli Christo vindicaverint, dubitari nequit."

*) Zwar Wegſcheider §. 84 bemerkt, nomen θεοῦ hic minime Iesu Christo, sed λόγῳ οὔπω σαρκὶ γενομένῳ tribui. Aber wenn dieſer Logos Fleiſch geworden iſt und ſo als der eingeborne Sohn geſehen worden: konnte er aufhören, Logos zu ſein und als Logos Gott zu ſein?

**) Da das οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι τὸ εἶναι ἴσα θεῷ Chriſtus als eine freiwillige Selbſtentäußerung angerechnet wird: ſo muß das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν, was ihm, um ſeine Demuth in's Licht zu ſtellen, beigelegt wird, auch das Weſen der Gottheit bezeichnen.

***) Ich kann, ungeachtet der ſcharfſinnigen Auslegung dieſer Stelle durch Lücke (Kommentar 2te Ausg. S. 318), immer noch nicht anders als die Worte: οὗτος ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος wenigſtens mit auf Ἰησοῦς Χριστός beziehen. Meine Gründe ſind: 1. daß das kurz vorher behauptete εἶναι ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ ſo gleich ſteht mit dem εἶναι ἐν τῷ ἀληθινῷ (wo dieſes Wort ohne Zweifel Gott ſchlechthin bedeutet), daß dieſe Gleichſtellung vom Sein in Chriſtus mit dem Sein in Gott ſchon einen Uebergang bildet zu dem Satze: Ja er iſt ſelbſt der wahre Gott, welcher Gedanke natürlich wird, wenn man hinzudenkt: in ſei-

Razionalismus leugnet nicht, daß die meisten dieser Stellen für die Gottheit Christi zeugen, aber er leugnet, daß sie Autorität haben. Denn er sieht diese Lehren der Apostel als jüdische und alexandrinische Philosopheme, Phantasiebilder und Meinungen an, wie sie jeder, nach dem Maaße seines Verstandes, seiner Wissenschaft und Phantasie, gerade am zweckmäßigsten gefunden habe*). Diese dreisten Behauptungen gestattet sich der Razionalismus, weil er das Wort Jesu, in welchem er seinen Aposteln den Geist der Wahrheit verheißt, der sie alles dessen erinnern werde, was er ihnen gesagt (Joh. 14, v. 16, 17, 26), gering achtet, und er achtet dieses Wort gering, weil er sich gegen die eigentliche Göttlichkeit des von Jesus ausgehenden Wortes unempfänglich macht. Ohne ein Vorurtheil gegen die Worte der Apo-

---

nem Einssein mit dem Vater. Diesen Grund wenigstens hat Dr. Lücke nicht berücksichtigt. 2. Daß ἡ ζωὴ αἰώνιος, oder auch ohne Artikel, viel gewisser niemals als Prädikat Gottes vorkommt und ζωὴ (warum also nicht auch ἀιώνιος?) wirklich als Prädikat Christi, als es gewiß ist, daß ὁ ἀληθινὸς θεὸς nicht von Christus gesagt sein könnte. 3. Daß das οὗτος auf eine fast beispiellose Weise das zuletzt genannte Nomen umgehen würde, wenn es auf Gott zu beziehen wäre; wozu noch kommt, daß es eine Tautologie wäre: ὁ ἀληθινὸς ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς. — Vielleicht am richtigsten so: der (nämlich der Vater und der Sohn, wo wir sagen würden: das) ist der wahre Gott und das ewige Leben; so daß das erste mehr auf den Vater, das zweite mehr auf den Sohn gehet; aber doch zugleich beides auf beide. Hiezu scheint mir 2 Joh. 9 eine bedeutende Analogie, indem hier das Gott-Haben ganz identisch steht mit dem Haben des Vaters und des Sohnes.

*) Wegscheider §. 83: „Ioannes — magistri virtutem — sublimioribus phantasiae imaginibus exornavit, ut — doceret, in Iesu homine humanam formam sibi induisse τὸν λόγον. Similem imaginandi formam secuti Paulus et epistolae ad Hebraeos auctor.“ — cf. §. 85. Ex hac — significarent.

ſtel würde auch niemand darauf fallen, daß die Apoſtel ſich Phantaſien hingegeben hätten, darum nicht, weil in Johannes Evangelium die allerdings ohne Phantaſiethätigkeit nicht mögliche Kontemplazion von dem ruhigſten, klarſten und gehaltenſten Verſtande durchweg begleitet iſt; darum nicht, weil Paulus Element ganz der vom Glauben getragene, ſtreng ſondernde Verſtand iſt, welcher die Phantaſieverirrungen des in Kleinaſien beginnenden Gnoſtizismus mit beſtimmter und verſtändigſter Beziehung auf Chriſtus als das Haupt zurückweiſet. Daß die Begriffe der Apoſtel, beſonders des Johannes, Berührungspunkte haben mit Philoſophemen, die nicht auf dem Boden der chriſtlichen Offenbarung entſtanden ſind, beweiſet nicht gegen das Hervorgegangenſein der apoſtoliſchen Lehren aus dem zwiefachen Quelle des Wortes Jeſu und der erleuchtenden Wirkſamkeit des Geiſtes Gottes, da es ſelbſt zum Weſen der göttlichen Offenbarung gehört, das relativ Wahre in menſchlicher Philoſophie und Theoſophie mit dem Lichte der abſoluten Wahrheit gleichſam anzuſcheinen und es auf feſte und klare religiöſe Begriffe zurückzuführen.

c. Sehr richtig hat der Razionalismus geſehen, daß die Ueberlieferung von Jeſu übernatürlicher Erzeugung ein entſcheidend beſtätigendes Moment habe für diejenige Auffaſſung des Begriffs Sohn Gottes, wonach die Weſensgleichheit mit Gott darin enthalten iſt. Hierauf beruht das Wort des Engels Luk. 1, 35: *διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ.* Und wenn der Begriff Sohn Gottes ſchon in der iſraelitiſchen Chriſtologie mit dem des verheißenen Chriſtus identiſch ſcheint gefaßt worden zu ſein, auch ohne die Annahme einer übernatürlichen Erzeugung: ſo liegt doch in dieſem Umſtande kein Grund, zu beſtreiten, daß die göttliche Realiſirung der iſraelitiſchen Vorſtellung von Chriſtus und Sohn Gottes die übernatürliche Erzeugung der Menſchheit Jeſu erfordert hätte; man müßte denn etwa das ganz Widerſprechende zu behaupten ſich erlauben, die

jüdiſchen Vorſtellungen über die zum Theil unvollſtändig aufgefaßten Verheißungen zum Geſetze der göttlichen Erfüllung zu machen. Deshalb richtet auch der neuere Razionalismus *) ſeine Angriffe auf dieſe Ueberlieferung, und nennt ſie einen Mythus oder eine dogmatiſche Sage, welches hier wenigſtens gar nichts Anderes bedeuten ſoll, als Jeſus ſei auf die natürliche Weiſe von Vater und Mutter erzeugt**).

Die ehemals geltend gemachten kritiſchen Gründe für dieſe Behauptung, als wären die erſten Kapitel des Matthäus nicht zu dieſem Evangelium gehörig, ſind ſo gut wie allgemein aufgegeben. Der Grund aus dem Stillſchweigen des Johannes über dieſe Thatſache beweiſet nichts, da Johannes zu einer Zeit ſchrieb, wo er die Kunde von Jeſu übernatürlicher Erzeugung als allgemein verbreitet und angenommen in der Kirche anſehen durfte, auch durch den Eingang ſeines Evangeliums von dem fleiſchgewordenen Logos die übernatürliche Erzeugung ſchon mitzuſagen ſich bewußt war. Der Grund von dem Stillſchweigen Jeſu über dieſe Thatſache iſt eben ſo ſchwach, da ſie, wie

---

*) Nicht der ältere, denn der Socinianismus hält ſtreng darüber, daß Jeſus ohne Zuthun eines Mannes geboren ſei. Da er dies, bei ſeiner Leugnung der Erbſünde, gar nicht nöthig hatte zur Behauptung der Sündloſigkeit Jeſu: ſo war es ſeine ehrliche ſupernaturaliſtiſche Verehrung vor der heiligen Schrift, die die Entwickelung des razionaliſtiſchen Prinzips hier hemmte.

**) Wegſcheider §. 123: „eorum sententia maxime probabilis sit, qui evangelistarum de natalibus Iesu Christi insolitis narrationem pro mytho sacro ex ludaeorum opinionibus quibusdam et prophetarum oraculis, aetate posteriore demum composito, aut ex eventis quibusdam miraculorum specie indutis exorto, habendam esse existimant.“ De Wette §. 281: „Dieſer dogmatiſchen Sage, welche die höchſte ſittliche Reinheit Jeſu phyſikaliſch erklärt, ſteht inkonſequent die andere von der Mittheilung des Geiſtes bei der Taufe zur Seite.“

schon vorher bemerkt, zu den äußerlichmessianischen Kriterien, nach den Vorstellungen seiner Zeit, nicht gehörte, sondern vielmehr als ein vorläufiges Geheimniß seiner reinen und mit Gott vereinigten Menschheit von ihm weder gelehrt, noch bezeugt, noch vertheidigt werden konnte. Es bleibt dem Razionalismus also nichts übrig, um diese Behauptung zu stützen, als das Vorurtheil, es gebe keine wahre Wunder, und ein Gott, der sich nicht auch bei seiner Selbstoffenbarung durch die Gesetze der materiellen Natur einschränken lasse, sei nicht. Dieses Vorurtheil haben wir schon oben bei dem Abschnitte von der Auferstehung und den Wundern zurückgewiesen.

Weniger auf dem Boden des Razionalismus entsprungen, aber ihm sich zur Hülfe darstellend, ist diejenige Wendung der Bestreitung der übernatürlichen Erzeugung Jesu, wonach man sie zur Entstehung einer sündlosen Menschheit theils für überflüssig, theils für unzulänglich erklärt *). Ein Wunder müsse man freilich annehmen, aber dieses könne eben so gut in der Abhaltung der Sündenmittheilung bei der natürlichen Erzeugung bestanden haben. Allein hier wird übersehen, daß der Zusammenhang der jungfräulichen Geburt Jesu mit seiner göttlichen und sündlosen Persönlichkeit der ist, daß seine Erzeugung ohne das Egoistische des Geschlechtstriebes, was aller natürlichen Erzeugung, wenn auch nur als Minimum, beigemischt ist, Statt fand, nämlich von Seiten des ihn empfangenden Weibes als ein reiner Akt des Glaubens an das Wunder und des leidentlichen Gehorsams gegen den Willen Gottes **).

Aus dem Bisherigen ergiebt sich, daß der Razionalismus folgerichtiger Weise keinen sündlosen Christus haben kann. Denn ein Christus, der nicht Gott ist, also nicht deshalb, auf eine mit dem ersten Menschen analoge, obgleich

*) Schleiermacher Glaubenslehre, 2te Ausg. Th. 2. S. 73 u. 74.
**) Vgl. Nitzsch System 3te Ausg. §. 129.

unendlich höhere Weise, alles Menschliche ursprünglich in reiner Unterordnung unter den Willen Gottes in sich hat, und der auch nicht ausgenommen ist von der Mittheilung der Sünde durch die natürliche Erzeugung, kann nicht sündlos gedacht werden, es kann in Ansehung seiner nie zur vernünftig-religiösen Ueberzeugung werden, daß er ein sündloser Mittler zwischen Gott und Menschen sei. Wie sehr sich der bessere Razionalismus bemühe, die Sündlosigkeit festzuhalten: es ist von seinem Standpunkte aus unmöglich, es sei denn daß er sich überrede, sein eigenes menschliches Ideal könne Gegenstand seines Glaubens an einem wirklichen sündlosen Christus sein *). Der schlechtere Razionalismus muß also in dem Hauptpunkte des christlichen Glaubens immer mehr zum Naturalismus herabsinken, und, lauter oder geheimer, zu erkennen geben, daß kein sündloser Christus sei **).

---

*) Beides, jenes Streben und diese Ueberredung, bei de Wette Luth. Dogm. §. 66: „Die Wissenschaft wird auf den wahren Punkt hinweisen, worauf Alles ankommt, und dieser ist der heilige Karakter, die Sündlosigkeit Christi, worin Göttliches und Menschliches verknüpft ist.“ Wie soll aber die arme Wissenschaft auf etwas hinweisen, welchem sie selbst vorher alle Gründe entzogen hat!

**) Bretschneider S. 136: „Das χωρὶς ἁμαρτίας kann nun in diesem Zusammenhange schlechterdings nichts weiter heißen, als: ohne daß er sich in diesen schweren Prüfungen, die ihn trafen, eines Abfalls von der Treue schuldig machte, nämlich daß er sich dem Tode, der ihm bestimmt war von Gott, zu entziehen versucht, und, um das Leben zu retten, seinen Beruf verleugnet hätte. Es ist daher im höchsten Grade willkührlich, wenn man das „ohne Sünde“ (χωρὶς ἁμαρτίας) ganz allgemein, als ob es hieße χωρὶς ἁμαρτίας τινος, auffaßt, und glaubt, es werde hier gesagt, Christus habe von Kindheit an keine Sünde irgend einer Art gethan, und es sei auch in ihm nie ein Verlangen, eine Neigung zu irgend etwas vorhanden gewesen, was sich nicht mit dem strengsten

Man kann deshalb mit gutem Grunde sagen: Jeder, welcher die Sündlosigkeit Jesu nicht blos denkt, sondern lebendig glaubt, und auch gewiß ist, daß dieser Glaube nicht vor irgend welchen vernünftigen Gedanken werde weichen müssen, habe den Razionalismus schon wesentlich überwunden, wieviel Einzelnes ihm auch noch von demselben anhängen mag. Dagegen umgekehrt jeder, welcher die Sündlosigkeit Jesu nicht festhält, sei noch ganz vom Razionalismus oder vom Naturalismus beherrscht.

Wenn wir hinzufügen, daß der Arianismus wesentlich unter dem Razionalismus begriffen sei: so ist dies deshalb nicht eine blos historische Bemerkung, weil die neuere Geschichte eines Theils der protestantischen Kirche, nämlich Englands, wahrscheinlich macht, daß der Arianismus noch nicht ganz ausgestorben ist, und weil es auch in der Natur der Sache liegt, daß mannichfaltige Formen desselben sich von Zeit zu Zeit erneuern. Das arianische Prinzip beruht wesentlich darauf, daß die Unbegreiflichkeit und Ueberschwenglichkeit der Menschwerdung Gottes der Vernunft, insofern sie keine unbedingte Ehrfurcht vor der Thatsache des göttlichen Worts hat, zum Anstoß gereicht, und deshalb schuf jene, mit Umgehung der wichtigsten Aussprüche der Schrift, sich einen solchen Logos, dessen Menschwerdung der Vernunft des Arius und Eunomius wahrscheinlicher vorkam, als die Menschwerdung des ewigen wesengleichen Wortes. Abgesehen aber von dem Monströsen, was in der Vorstellung eines Geschöpfs liegt, was an der Spitze aller anderen Ge-

---

sittlichen Urtheil vertrage." S. 137 scheint zwar der Verfasser die Unsündlichkeit Jesu nur in dem Sinne derjenigen Moralisten, die ein heftiges Begehren für etwas Sündliches halten, bestreiten zu wollen. Aber in welchem Sinne er sie annimmt, wird nicht klar, und kann schwerlich je klar werden, da er ἁμαρτία nicht auch von Schwachheitssünden verstanden wissen will (s. S 210), er also die Stellen Joh. 8, 46. 1 Petr. 2, 22 nicht brauchen kann.

schöpfe steht, und was sich dann mit der Natur eines anderen Geschöpfs, des Menschen, vereinigen soll: so ist so viel klar, daß auf diesem Wege Jesu Wort nicht als das eigene und eigentliche Wort Gottes erkannt werden kann, sondern nur als ein abgeleitetes, nicht durch Gott selbst vermitteltes, durch welches eben deshalb auch die Vernunft nicht von innen aus, durch den Glauben an Gott, zu einer einfachen Anerkennung gebracht werden kann, sondern welches ihr vielmehr zum Reize wird, mit mehr oder minder willkührlicher Voraussetzung und abstrakter Begreiflichkeit sich die Aussprüche der Schrift zurechtzulegen *). Soviel darf vom Arianismus behauptet werden. Daß in der Bewegung der Geister zur Zeit der Entstehung desselben auch etwas Besseres lag, was der Nicänismus, obwohl er die wesentliche Wahrheit in sich trug, nicht vollständig entwickelte, kann dabei doch zugegeben werden.

2. Die Bestreitung einer objektiven Versöhnung der Menschen mit Gott durch den Tod Jesu Christi folgt nothwendig aus dem Widerspruche des Razionalismus gegen die Gottheit Christi, obwohl damit nicht behauptet wird, daß nicht der Widerspruch gegen die Versöhnung in gewissen Formen des Razionalismus das Frühere war, welches, zu seiner Selbstsicherung, erst die Leugnung der Lehre von der Gottheit Christi nach sich zog. Denn ist Christus nicht schon durch die Vereinigung der Gottheit und der Menschheit in seiner Person ein Mittler zwischen Gott und Menschen: so

*) Der Razionalismus des Arianismus tritt am deutlichsten in Eunomius auf, welcher den ganzen Unterschied des Logos von den anderen Geschöpfen darein setzte, daß jener unmittelbar, diese mittelbar geschaffen seien, so daß er diese gar nicht religiöse abstrakte Unterscheidung von dem Mittelbaren und Unmittelbaren der Geschöpfe im Verhältnisse zu Gott zum Mittelpunkte der Religionslehre machte. Vgl. Neander Kirchengeschichte, 2ter Band, S. 860.

ist er auch unfähig zur Vollbringung einer objektiven Versöhnung, d. h. einer solchen, welche als That Gottes etwas ist, noch abgesehen von der subjektiven Aneignung derselben von Seiten der Menschen. Christus als bloßer Mensch kann nur auf dieselbe spezifisch-gleiche Weise versöhnen, wie jeder Mensch, wenn auch in viel geringerem Grade, auch versöhnen kann, ja so daß jeder Mensch als mit versöhnend muß angesehen werden, und dies ist eben das Subjektive, was den christlichen Begriff der Versöhnung wesentlich alterirt *). Hieraus folgt schon, daß zu dem Begriffe einer blos subjektiven Versöhnung, die Christus durch Lehre und Beispiel vollbracht habe, wie der Socinianismus ihn allein statuirt, die Sündlosigkeit Jesu gar nicht erforderlich ist, welche daher von den Socinianern aus anderen Gründen angenommen wird, nämlich zur Vollkommenheit der Lehre und des Beispiels, und von dieser läßt sich dann gar nicht beweisen, daß sie, zu der mittelbaren Versöhnung, d. h. zur Anreizung der Menschen sich selbst zu bessern, nöthig gewesen wäre.

Der Razionalismus, vorzüglich unter dem Vorgange des Socinianismus, bestreitet also eine solche durch den Tod Christi geschehene Versöhnung, durch welche die Möglichkeit der Aufhebung der ewigen Sündenstrafen und der Begnadigung des ganzen menschlichen Geschlechts wesentlich, als durch ein Opfer, bedingt war und bewirkt ist, und die Gründe, die er gegen diese Lehre, welche die griechische, die

*) De Wette Luth. Dogm. §. 73, a: „Der Tod Jesu ist Symbol der Versöhnung, aber ein geschichtliches, nicht menschlich erfundenes, sondern von Gott selbst aufgestelltes. Es ist das größte und wichtigste, aber nicht das einzige. Es ist daher ächt christlich, jeden Tod der Aufopferung und Ergebung als Symbol der Versöhnung zu betrachten und uns den Tod Jesu als Muster der Nachahmung vorzuhalten.“ Hierin liegt deutlich die Aufhebung des spezifischen Unterschiedes zwischen dem Versöhnungstode Christi und den Selbstaufopferungen anderer Menschen.

römische und die protestantische Kirche bekennen, aufstellt, sind vorzüglich diese drei: a. Es sei wider den Begriff der heiligen Liebe Gottes, daß er zur Begnadigung der Menschen den Tod des Gerechten für nothwendig erachtet habe. b. Die Aussprüche des N. T. über diesen Gegenstand seien als nichts beweisende Akkommodazionen an den israelitischen Opferkultus anzusehen. c. Die Lehre von der durch Jesus vollbrachten Versöhnung sei für die Sittlichkeit verderblich *). Mit der Widerlegung dieser Sätze haben wir uns nun zu beschäftigen.

a. Die Behauptung, es sei unwürdig von Gott gedacht, anzunehmen, daß er, zur Aufhebung der Sündenfolgen und zur Begnadigung der sündigen Menschen, den Tod Jesu als nothwendig erachtet habe, steht schon in einem ganz eigenen Widerspruche mit der Thatsache, daß dieser Tod Jesu wirklich geschehen ist, und zwar unter denselben Umständen der unverdientesten Leiden, und, nach der Voraussetzung des noch nicht offen in den Naturalismus übergegangenen Razionalismus, als der Tod eines völlig Gerechten. Die Frage zwischen dem Razionalismus und den Vertheidigern der objektiven Versöhnung ist also nicht die, ob Gott das Außerordentliche, von der einen Seite immer Unbegreifliche, Erstaunenswürdige, den einzigen Gerechten in den Kreuzestod dahin zu geben, gethan habe, darin stimmt der Razionalismus ganz mit uns überein, sondern zu welchem Zwecke er es gethan habe. Wir sagen (wie sich unten zeigen wird, der Schrift gemäß): er that dies zu dem Zwecke der höchsten und gerechtesten Liebe, Sündenvergebung und dadurch bedingte Entsündigung, d. h. Versöhnung der Menschen mit ihm. Und schon daraus darf man schließen: Wäre dieser Zweck durch ein anderes, weniger außerordentliches und schmerzliches, mehr begreifliches und leichteres Mittel erreichbar gewesen: so würde Gott dieses

*) Wegscheider §. 141. 142.

Mittel beſchloſſen haben. Der Razionalismus nun glaubt dieſes leichtere Mittel zu kennen: es iſt Reue und Selbſtbeſſerung, welche zur Verſöhnung völlig hinreichen ſollen. Welchen Zweck kann er nun angeben, warum Gott den Tod Chriſti in ſeiner alle Begebenheiten und Handlungen verknüpfenden Weisheit und Liebe habe geſchehen laſſen? Auf jeden Fall nur einen Zweck, ohne deſſen Erreichung die Verſöhnung auch Statt fände. Iſt es nun würdiger und zuſammenhängender von Gott gedacht zu ſagen: das Außerordentliche, was Gott gethan und zugelaſſen hat, hat er um des höchſten, heiligſten Zwecks willen gethan, oder: er hat es gethan und zugelaſſen um eines Nebenzwecks willen, welcher mit der Errettung und Begnadigung der Sünder keine weſentliche Verbindung hat? Die Frage kann nur diejenigen Razionaliſten nicht in Verlegenheit ſetzen, welche den Begriff der Sündloſigkeit Jeſu ſchon ſo gut wie aufgegeben haben: alſo ein nachträglicher Beweis, daß der Razionalismus dieſen Begriff nicht halten kann.

Nehmen wir dazu, daß der Lauf der menſchlichen Dinge, wie er unter der Vorſehung Gottes ſteht, unzählige Beiſpiele aufſtellt, daß wo ein Leiden, oft ein großes, eines relativ Unſchuldigen, eines wenigſtens an derjenigen Sache, durch die ein Leiden hervorgerufen worden iſt, Unſchuldigen, von Gott zu dem Zwecke und Erfolge zugelaſſen wird, daß das Leiden der Schuldigeren aufgehoben oder gemindert werde (man denke an die Aufopferung der Jugend eines Volks in einem Kriege, deſſen Nothwendigkeit vorzüglich von der ſittlichen Erſchlaffung der älteren Glieder des Volks herrührt): ſo wird man wenigſtens nicht ſagen können, daß die vernünftige Betrachtung der menſchlichen Dinge ohne alle Analogie ſei für das, was die Schrift von Chriſtus Aufopferung lehrt *).

*) Vgl. Joseph Butler the analogy of religion natural and revealed to the constitution and course of nature. 4 ed. Lon-

Aber dieſe Bemerkungen ſind nur vorläufig und an ſich noch nicht hinreichend, die Einwürfe desjenigen Razionalismus, der die Sündloſigkeit Chriſti feſthält, zu widerlegen, weil von dem Standpunkte der Behauptung dieſer und der Leugnung der Gottheit Chriſti, alſo dem ſocinianiſchen, immer geſagt werden kann: „Zur Begnadigung nothwendig konnte der Tod Chriſti nicht ſein, denn dies würde vorausſetzen, daß Gott nicht in ſeinem Weſen Liebe wäre, und erſt durch Chriſtus gleichſam bewogen worden, gnädig zu ſein, daß er, der doch am Verzeihen ſeine Freude hat, gleichſam ebenſoviel Freude habe an dem Leiden, und noch dazu am Leiden und blutigen Tode des Gerechten. Und in dieſem Falle würden wir ja Chriſtus mehr verdanken als Gott, denn jener ſtarb für uns, dieſer aber wollte uns nicht verzeihen ohne ein Opfer, welches dem ſtrengen Rechte gebracht würde. Wie wenig gütig von der einen Seite, wie ungerecht von der anderen! Darum ſei uns der Tod Chriſti kein Opfer, er ſei uns Beſtätigung der Wahrheit ſeiner Lehre, wenig-

---

don 1750. p. 307. „And there is one objection made against the satisfaction of Christ, which looks to be of this positive kind (i. e to assert, that a doctrine is in itself unreasonable): that the doctrine of his being appointed to suffer for the sins of the world, represents God as being indifferent, whether he punished the innocent or the guilty. Now from the foregoing observations we may see the extreme slightness of all such objections; and (though it is most certain all who make them do not see the consequence) that they conclude altogether as much against Gods whole original constitution of nature and the whole daily course of divine providence in the government of the world, i. e. against the whole scheme of theism and the whole notion of religion; as against Christianity. — When, in the daily course of natural providence, it is appointed that innocent people should suffer for the faults of the guilty, this is liable to the very same objection, as the instance we are now considering."

stens seiner Ueberzeugung von ihr, und so kann er uns Beispiel sein, unserer Ueberzeugung treu zu sein."

Zu der tiefen Verwirrung, die in diesen Urtheilen, in Bezug auf das Innerste des Christenthums, sich kund giebt, hat ohne Zweifel die von uns in dem Kapitel vom Orthodoxismus gerügte Ueberspannung gewisser Vorstellungen mit Anlaß gegeben. Auch behält jener Gedankengang seine Richtigkeit, wenn man die beiden Lehren von dem Zusammenhange der Erbsünde mit der Thatsünde und von der Gottheit Christi verwirft. Mit der Festhaltung dieser ergiebt sich jene ganze Reihe von Urtheilen als nichtig. Dies geht aus Folgendem hervor.

Die heilige Liebe Gottes, des Lebendigen, der von Ewigkeit Gott, Logos und Geist ist, ist es gerade, welche die Versöhnung durch den Tod Christi will, weil sie die Aufhebung der Sünde will. Die Sünde als solche ist aber nicht ein Aggregat von Thatsünden, deren äußere Folgen durch Reue und Unterlassung vielleicht weggeräumt werden könnten, sondern die Sünde ist ein im Inneren des ganzen menschlichen Geschlechts Statt findender Bann, durch welchen, von innen nach außen und von außen wieder nach innen wirkend, dasselbe dem Zusammenhange des Bösen und der Lüge, wie er unter dem Satan steht, verhaftet ist. Dieser Bann ist eine innere und faktische Getrenntheit des Menschengeschlechts von Gott, weil unter demselben kein hinreichendes Vertrauen auf die seligmachende Liebe Gottes in den Gemüthern aufkommen kann, und Alles beherrschendes Mißtrauen jede Umkehr unmöglich macht. Aus dem sündigen Zustande des Geschlechts heraus kann also kein Einziger durch sich selbst so umkehren, daß er dadurch wirklich in die Gemeinschaft der Liebe Gottes käme. Es findet überdies ein so gearteter Zusammenhang zwischen dem außerirdischen Bösen und der menschlichen Sünde Statt (1 Joh. 3, 8. 10. Kol. 1, 13), daß eine blos durch Macht bewirkte, sich an kein wiedererwachtes Vertrauen in der Menschheit anknü-

pfende Herausrettung derſelben aus der Sünde und ihren Leiden der Geiſterwelt nothwendig als eine Willkühr, eine Parteilichkeit Gottes erſcheinen müßte, und dieſes würde in Widerſpruch treten mit dem Rathſchluſſe Gottes, an der Menſchheit der geſammten Engel- und Geiſterwelt die Vollkommenheit, d. h. auch weſentlich die Gerechtigkeit, der Liebe Gottes kundzuthun (Eph. 3, 10, 11). Dieſer Rathſchluß der Erlöſung geht daher auf ein in die Welt Kommen und Leiden des ewigen, menſchgewordenen Sohnes, ein Leiden und Sterben, an welchem einerſeits, bedingt durch den Weltzuſtand der aufgehäuften Sünde, ſich die zuſammengedrängteſte Macht beides des ſataniſchen Böſen und der menſchlichen Sünde gewiſſermaaßen erſchöpfen muß, und an welchem andererſeits, zunächſt vor den Augen der Geiſterwelt, der vollkommene, durchgeführte Gehorſam des Sohnes Gottes, und damit ſeine und des Vaters, d. i. Gottes, vollkommene, gerechte Liebe klar wird. Dieſes Klarwerden der gerechten Liebe des Vaters, welche, um die Menſchheit zu erlöſen, den Sohn nicht verſchont, und des Sohnes, der die Menſchheit bis zum Tode liebt, vor den Augen der Geiſterwelt war nur durch eine Thatſache möglich, und nur durch dieſe, weil nur dieſe im Stande war, den Zweifel an der Gerechtigkeit der Liebe Gottes in ſeiner ganzen Grundloſigkeit darzuſtellen. Gerecht iſt nun die Begnadigung, wenn der Herr, der Sohn, Gott ſelbſt in ihm ſeiend, ſich durch Uebernahme ihrer Strafleiden das Recht erwirbt, auf die Erſtorbenen einen neuen Eindruck des Vertrauens, des reinen Schmerzes, der wiedererwachenden Liebe zu machen. Und auf die Wirklichkeit dieſes Eindrucks bei den ſündigen Menſchen zugleich mit dem Gerechterſcheinen dieſer Thatſache in der Geiſterwelt kommt Alles an, denn auf dieſem Zwiefachen beruht das weſentliche Moment der Verſöhnung. Eben weil es die Thatſache des für die Menſchen, zu ihrer ſonſt unmöglichen Erlöſung, ſterbenden Sohnes Gottes iſt, bewirkt ſie in der Geiſterwelt gleichſam eine Entmuthigung, ein

faktisches Ablassen und Ablassenmüssen von der Aussicht, das gesammte Geschlecht der Menschen im Zweifel an Gottes Liebe zu erhalten, und hiemit ist das Thatsächliche des Bannes, welches die Menschheit an das Reich des Bösen verhaftet, gelöset, die Sünde der Menschheit ist durch den leidenden Gehorsam ihres Stellvertreters gesühnt, es ist aus der Menschheit heraus etwas ihre Sünde dynamisch Vernichtendes, d. h. den Zusammenhang der menschlichen Sünde mit der satanischen Lüge zu vernichten Fähiges, geschehen. Und eben weil sie Thatsache ist, und als solche gepredigt werden kann, kann sie in Allen das Vertrauen wieder wecken, kann den Bann des Zweifels, daß Gott selig machen wolle, in den Herzen aller Sünder lösen, kündigt ihnen Allen die Begnadigungsfähigkeit an, und ertheilt die Begnadigung denen wirklich, die da glauben. Ziehen wir so den, durch die Schrift bezeugten, Zusammenhang des gesammten Weltbösen, des der Geister und der Menschen, mit in die Betrachtung des Todes Jesu hinein: so erscheint sie als der große Mittelpunkt des ganzen Erlösungswerkes, durch dessen Kundwerdung vor Engeln, Geistern und Menschen der faktische Ueberschritt aus der Herrschaft der Sünde (welche mittelbar auch eine des Satans ist) in die Gemeinschaft Gottes durch Christus für die Glaubenden möglich ist *). Denn diese Thatsache ist unabhängig von der Annahme der Einzelnen, obwohl nicht von der göttlichen Voraussicht einer wirklich

*) Es bedarf kaum der Bemerkung, wie diese Auffassung der Versöhnung wesentlich verschieden sei von der krassen Vorstellung einiger Kirchenväter, daß dem Teufel gleichsam ein Recht über die Menschen zugestanden habe, für welches ihm durch Christi Tod ein Aequivalent sei gegeben worden. Von keinem Rechte des Teufels kann auf das Entfernteste die Rede sein, sondern von dem Rechte Gottes, sein Ebenbild, den Menschen, wenn er einwilligt, zu begnadigen, und von dem Klarwerden dieses Rechts, in dem Gehorsam des Sohnes Gottes bis zum Tode, vor der Geisterwelt.

sich um Christus sammelnden Gemeine, aber für jeden Einzelnen wird sie erst belebend durch den Glauben an den die Welt mit sich versöhnenden Gott in Christus.

So wenig diese Auseinandersetzung den Zweck hat, das Geheimniß aus der Versöhnungslehre hinwegzunehmen, oder unabhängig von dem Ansehn der Schrift, welche vielmehr durchaus dabei zum Grunde liegt, den wahren Begriff der Versöhnung zeigen zu wollen: so gewiß ist sie geeignet, jene auf dem pelagianisch-socinianischen Standpunkt entstandenen Einwürfe des Razionalismus, als sei diese Lehre unvernünftig, zurückzuweisen. Denn hier ist nicht von einem Kampfe zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit die Rede, sondern Alles ist Liebe, und eben deshalb ist Alles Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zugleich. Hier kann nicht gedacht werden an eine größere Liebe des Sohnes als des Vaters, da beide, in dem göttlichen Wesen der Liebe vollkommen Eins, den göttlichen Rathschluß der Erlösung vollbringen. Hier ist von keinem Geneigtwerden Gottes zum Vergeben erst durch das in der Zeit dargebrachte Opfer die Rede, sondern ein ewiges allgemeines Wollen der Vergebung liegt in dem Wesen dieses Rathschlusses, die Welt durch Christus zu versöhnen, aber die Hindernisse, welche der Gnadendarbietung von Seiten des heiligen Gottes an die sündige und in Entfremdung verschlungene Welt entgegenstanden, verschwanden erst damals, als die vollkommen gerechte, im Leiden und Tode bewährte Persönlichkeit Christi an sich selbst die ewige und reine Liebe des erlösenden Gottes bewährte.

b. Daß die Aussprüche Christi und die Stellen der apostolischen Briefe, welche von der Erlösung handeln, ausdrücklich eine objektive Versöhnung, welche unabhängig ist von der Besserung der Menschen, lehren, kann nicht bezweifelt werden, wenn wir folgende Stellen beachten: Matth. 20, 28, wo Christus die Hingebung seines Lebens ein λύτρον nennt: ein Ausdruck, welcher bei den Alexandrinern für כֹּפֶר, Preis der Befreiung, Lösegeld steht Ex. 21, 30.

Num. 35, 31, 32; Matth. 26, 28, wo der Tod Christi für die Stiftung des neuen Bundes erklärt wird, mit Rücksicht auf den alten, der ebenfalls durch ein Sühnopfer gestiftet wurde (2 M. 24, 8; Hebr. 9, 20); 1 Joh. 2, 2, wo Christus ἱλασμός für die Sünden der ganzen Welt genannt wird, welches bei den Alexandrinern für כִּפֻּרִים, d. i. Sühnopfer, steht, Num. 5, 8, und für חַטָּאת Ezech. 44, 27, vgl. 2 Makk. 3, 33; wie ἱλάσκεσθαι für כִּפֶּר, als gesühnt, bedeckt behandeln, vergeben, Ps. 65, 4. Ps. 79, 9. Lev. 5, 6. 10. 16; Röm. 3, 25, wo Christus das von Gott aufgestellte ἱλαστήριον (wahrscheinlich zu ergänzen θῦμα) genannt wird; 2 Kor. 5, 19, wo gesagt wird: ὁ θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, καταλλάσσειν bedeutet aber versöhnen, und da es auf den κόσμος bezogen wird: so kann es nicht diejenige Versöhnung sein, die der gebesserte Mensch in sich erfährt; Kol. 1, 20, wo das ἀποκαταλλάσσειν der πάντα im Himmel und auf Erden Christo beigelegt wird in Bezug darauf, daß das göttliche πλήρωμα in ihm wohnte; 1 Tim. 2, 5, wo von Christus gesagt wird, daß er sich selbst als ἀντίλυτρον ὑπερ πάντων gegeben habe; 1 Petr. 1, 9, wo den Christen vorgehalten wird, daß sie erlöst seien (ἐλυτρώθητε) durch das Blut Christi als eines fleckenlosen Lammes, und wo diese Erlösung deshalb eine objektive Versöhnung in sich schließen muß, weil die Christen gerade durch diese Hinweisung von der Fortsetzung des sündigen väterlichen Wandels sollen abgehalten, also noch nicht als solche betrachtet werden, in denen die subjektive Versöhnung vollendet sei; nicht zu erwähnen der zahlreichen Stellen in der Epistel an die Hebräer, welche, wesentlich übereinstimmend mit den paulinischen, johanneischen, petrinischen Stellen, Christus als den einzig wahren priesterlichen Mittler betrachten, der durch das Opfer seiner selbst die ewiggeltende Erlösung gestiftet habe.

Diese Stellen sind so klar, daß der Razionalismus wenigstens heutzutage nicht mehr versucht zu bestreiten, daß

in ihnen der Begriff eines zur Sühnung der Schuld und Sünde nothwendigen Opfers ausgedruckt sei. Aber er sagt, gerade aus dieser Gleichheit des apostolischen Ausdrucks mit den Bezeichnungen der mosaischen Sühnopfer lasse sich folgern, daß die Apostel in dieser Sache sich nur nach den nichtigen Vorstellungen der Juden akkommodirt hätten, ja daß sie nur zu dem Zwecke, den Juden das Aergerniß an dem Tode Christi zu nehmen und ihnen die fortan im Christenthume Statt findende Entbehrung wirklicher Opfer zu erleichtern, sich so ausgedruckt hätten, als wenn Christi Tod ein Opfer sei, was er doch in der Wahrheit nicht sei *).

Diese Bemerkungen fallen aus folgenden Gründen: 1. Wenn die uns überlieferten Worte Christi selbst für diesen Versöhnungsbegriff sprechen (s. oben): so ist aller Grund zu der Annahme vorhanden, daß der Herr selbst das Wesentliche in kürzeren Andeutungen vor seinem Tode und in ausführlicheren, und um so feierlicheren und ausdrücklicheren, nach seiner Auferstehung den Jüngern mitgetheilt habe (vgl. Lukas 24, 25—27: „O ihr Thoren und trägen Herzens u. s. w.“). Und es ist nach dieser und den früher an-

*) Wegscheider §. 139: „Alii denique, qui probe intellexissent, notionem mortis Christi vicariae e libris ss. interpretationis ope penitus removeri non posse, in quo quidem efficiendo nonnulli frustra elaboraverunt, omnem hanc doctrinam accommodationi vel a Iesu eiusque discipulis, vel ab ipso Deo necessitatibus et desideriis illorum temporum benigne consulente, sapienter adhibitae tribuerunt.“ Dies ist mehr historisch gesagt. Aber die eigene Meinung des Verf. §. 141: „Primum enim haud male dictum est, omnem hac de re sententiam comparatione niti de sacrificiis piacularibus, quae apud omnes fere gentes incultiores, inprimis apud Hebraeos, usitata erant, et ipsi Iesu Christo iam improbata (hiefür wird Joh. 4, 23 angeführt), unde hunc ipsum dogma illud tanquam summum fidei christianae caput nondum tradidisse recte concluditur.“

geführten Stellen eine ungemein schwache Behauptung, daß die Worte Christi, die wahren Anbeter würden einst den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten, dafür zeugen, daß Christus das Opfer seiner selbst für unnütz erklärt habe (s. die letzte Note). Eben so wenig sind diejenigen Stellen gegen dieses Opfer, in welchen Christus denen, die an ihn glauben, die Sündenvergebung ankündigt *). Denn diese Ankündigung enthielt die trostreiche Versicherung der Vergebung ihrer bisherigen Sünden an Israeliten, die an ihn glaubten. Der Glaube an ihn sollte und mußte sich aber vollenden in dem Glauben an seine Auferstehung und sein dadurch bestätigtes Opfer im Tode, ganz ähnlich wie alle fromme Israeliten vor Christus der Vergebung der Sünden gewiß wurden, ohne um die allgemeine Sühnung der Sünde der ganzen Welt anders als durch die dunklere oder hellere Hoffnung auf den Messias zu wissen. Aus diesem Grunde, daß Christus solche Sündenvergebung ertheilte, zu folgern, er könne nicht von dem Opfer seines Todes gesprochen haben, ist, mindestens gesagt, willkührlich.

2. Solange die Thatsache nicht umgestoßen ist, daß Christus seinen Jüngern den Geist der Wahrheit versprochen hat, der die ihnen noch anhaftenden Irrthümer hinwegnehmen und sie zu solchen Lehrern der Völker machen werde, in denen er selbst würde und müsse gehört werden (Luk. 10, 16), ist es unmöglich, ohne die Verletzung der Besonnenheit und Wahrhaftigkeit Christi (die der Razionalismus doch nicht verletzen will) zu behaupten, die Apostel hätten sich zu einem Grundirrthume der Juden (denn als solchen sieht der Razionalismus die Nothwendigkeit eines Sühn-

*) Wegscheider §. 137 führt in diesem Sinne an Matth. 4, 17. 6, 12. 9, 2. 22. Marc. 2, 5. 5, 34. 12, 33. Luk. 7, 47. 10, 25, 15. 18, 14. Joh. 3, 3. 8, 11. (cf. §. 141). Auch Luk. 24, 47, welches doch in dem klarsten Zusammenhange mit der Bezeugung der Nothwendigkeit von Christi Leiden und Tode steht.

opfers an) bequemt. Davon abgesehen, daß diese Bequemung an jüdische Vorstellungen gar schlecht gepaßt hätte zu dem Sinne des Paulus, die Heiden (welche ihrer Opfer zum Theil ganz überdrüssig waren) nicht an das eigenthümlich Jüdische zu fesseln, sondern, frei vom mosaischen Gesetze, Christo zuzuführen.

3. Die Thatsache selbst aber, daß die Apostel, in Darlegung der Versöhnungslehre, sich in Ausdruck und Vorstellungen, an die alttestamentliche Opferanstalt angeschlossen haben, beweiset gerade das Gegentheil von dem, was der Razionalismus damit beweisen will. Denn sie eröffnet den Blick in den wesentlichen und göttlich gestifteten Zusammenhang des Alten und des Neuen Bundes. Eben weil die alttestamentlichen Sühnopfer in einem Zusammenhange einerseits mit einem vollkommenen, das Innerste richtenden Gesetze, und andererseits mit der schon Abraham mitgegebenen messianischen Hoffnung stehen, eben weil sie durch ihren Ursprung, ihre Form, ihre Symbolik und ihr Dasein unter dem göttlich gegründeten Volke sich weit über alle heidnischen Opfersysteme erheben, sich als eine göttliche Stiftung darstellen, und dennoch in sich selbst keine moralischreligiöse Befriedigung in Absicht auf das Versöhnungsbedürfniß des Volks, viel weniger der Menschheit, gewähren (Hebr. 9, 9; 10, 11): eben deshalb erscheinen sie als etwas, was um eines Anderen willen da war, welches ihr Komplement sein sollte, als Vorbild und Schatten, welcher aufhört, wenn der Körper, die Sache selbst, die Erfüllung kommt, und diese Erfüllung, dieses Andere, diese wesentliche Sache muß Christus sein, derselbe, welcher als sündlos keines Opfers bedarf, welcher aber, in der Fülle der Gottheit, durch Gehorsam die sündige Welt mit Gott versöhnt. Nachdem Christus durch seine Auferstehung als die Versöhnung (1 Joh. 2, 2) von Gott bestätigt war, fiel von ihm aus ein Licht zurück auf die Opfer des Alten Testaments, und diese wieder mußten beitragen, die Versöhnung, die Christus gestiftet,

in ihren mannichfaltigen Beziehungen aufzuschließen: eine Wechselwirkung, deren unaussprechliche Schönheit und Gotteswürdigkeit der Razionalismus gänzlich verkennt, welche Verkennung ihm dann allerdings zum Reize werden muß, den gesammten alttestamentlichen Opferkultus als ein eben so wenig göttliches Institut darzustellen, als irgend ein heidnisch-unsittliches Opfersystem. Diese Darstellung hat der Razionalismus als solcher hin und wieder versucht, aber nicht geleistet. Er bleibt nur bei der allgemeinen Behauptung stehen, die Opfer seien aus der Rohheit der Völker hervorgegangen, gleich als wenn das tiefe Bedürfniß nach einer realen Vermittelung des Sünders mit Gott aufhörte, wo die Rohheit weicht. Deshalb genügt zur Widerlegung des Razionalismus in seinem Urtheile über die apostolische Versöhnungslehre völlig die von ihm unwiderlegliche göttliche Zusammengehörigkeit des alttestamentlichen Opfers, als des Vorbildes, und Christi als der Erfüllung. Die Leugnung eines jeden anderen Zusammenhanges des Christenthums mit dem Israelitenthum, als es auch mit dem Heidenthum hat, gehört erst dem Gnostizismus an, und dem sich in ihn verlierenden Razionalismus, und wird bei der Bestreitung von jenem vorkommen.

c. Der dritte Hauptgrund des Razionalismus gegen die schriftmäßige Versöhnungslehre ist der, daß diese Lehre, wie die Erfahrung zeige, höchst gefährlich für die Sittlichkeit sei, da die Annahme einer ohne Zuthun des Menschen gestifteten Sühne und Versöhnung, welche sogar auf die noch nicht begangenen Sünden der Gläubigen sich erstrecken solle *), nicht wohl etwas Anderes als eine unsittliche Sicher-

*) Da die neueren Razionalisten einsehen, daß eine solche Beziehung wirklich in der Schriftlehre liege: so verwerfen sie, übereinstimmend mit den rechtgläubigen Exegeten, die Hypothese Löffler's (Zwei Abhandlungen über die kirchliche Genugthuungslehre, 1796), daß die apostolische Lehre nur eine Ver-

heit in Ansehung begangener und noch zu begehender Sünden erzeugen könne, und von einem jeden schlechtgesinnten und in der Sünde bleibenden Menschen dazu benutzt werden könne, daß er sich auf Christi Opfer verlasse und ungeachtet seines ungebesserten Zustandes die Seligkeit hoffe *).

Was zuerst die Erfahrung betrifft: so kann sie so lange für die Behauptungen des Razionalismus nichts beweisen, als von diesem nicht widerlegt worden, daß Menschen welche die schriftmäßige Versöhnungslehre mit Innigkeit als eine ewiggültige umfassen, zu den höchsten Stufen religiöser Sittlichkeit emporgestiegen sind. Dies kann nicht widerlegt werden, weil man nicht in Abrede stellen wird, daß die Kirchengeschichte, auch außerhalb des Kreises der Bekenner des Socinianismus und der Anhänger des neueren Razionalismus, eine große Anzahl solcher Personen aufweiset. So lange also bleibt die Voraussetzung in Kraft, die nachtheiligen Folgen der Versöhnungslehre bei gewissen Menschen müssen von einem verschuldeten Mißverstande dieser Lehre herrühren. Alles wird also darauf ankommen, ob der Begriff von religiöser Sittlichkeit, welchen der Razionalismus aufstellt, der richtige und mit der geoffenbarten Bestimmung des Menschen übereinstimmende sei oder nicht.

Der razionalistische Begriff von religiöser Sittlichkeit ist, abgesehen von untergeordneten Verschiedenheiten, der, daß der Mensch aus eigner Kraft, blos durch logisch-psychologische Mittel der Belehrung und Anregung, wie sie die göttliche Vorsehung oder auch die Offenbarung als Belehrungs-

---

söhnung in Ansehung der vor der Taufe begangenen Sünden kenne.

*) Wegscheider §. 141: „Longa denique experientia ostendit, quantum fiducia in piaculis qualibuscunque collocata emendationis studio virtutisque severitati et verae pietati nocuerit, quippe quae hominem non nisi in suo ipsius pectore salutem suam quaerere iubet.“

anstalt darreicht, unterstützt, sich selbst bessert, tugendhaft wird und das Gute thut; daß, nachdem dieses geschehen, die göttliche Gnade sich ihm zuwendet, d. i. ihn die Belohnungen empfinden läßt, welche die Gerechtigkeit Gottes mit der Tugend eben so zusammengeordnet hat, wie mit dem Laster Strafen, und daß er dann in dem Maaße, als er fortschreitet, auch die Strafen für seine früheren Uebertretungen des göttlichen Gesetzes weniger empfindet, so daß man diese nach seinem Fortschritte in der Tugend sich richtende Verminderung der natürlichen Strafen wohl Vergebung nennen könne, wobei jedoch festzuhalten sei, daß derjenige, welcher viel gefehlt hat, niemals zu dem Grade von Glückseligkeit emporsteigen könne, als der, welcher weniger*).

In dieser Theorie ist der Begriff der religiösen Sittlichkeit oder dessen, was die Schrift Gerechtigkeit nennt, Eins mit dem Begriffe Tugend, der der Sünde Eins mit dem Begriffe Untugend. Da nun allerdings die Untugend nur dadurch aufhören kann, daß die Tugend an ihre Stelle tritt, weil diese eben so gewiß Kraftentwickelung des Willens ist als jene Schwäche des Willens, aber dadurch auch schon sicher aufhört: so kann eigentlich gar nicht von Vergebung von Seiten Gottes die Rede sein; denn in sofern Gott in die Freiheit des Untugendhaften in jedem Moment

*) So die Vergebungslehre bei Wegscheider §. 140: „Quicumque e vitâ turpi, qua poenas contraxit, ad virtutem emerserit, is eadem ratione ac proportione, qua iam in virtutis studio progressus fuerit, in gratiam cum Deo reversus, ab eodem praemiis dignus iudicabitur. His autem praemiis summa poenarum — minuetur atque elevabitur. — Dadurch befördere diese Lehre die Tugend, weil sie legis moralis severitatem peccatori ob oculos ponat, quo citius et diligentius saluti suae consulens Iesum Christum tanquam servatorem, morali quidem sensu homines Deo reconciliantem, pie amplectatur.“ Luther pflegte zu sagen, die severitas vorzuhalten, sei nur das Amt Moses (vgl. Joh. 1, 17).

es gelegt hat, tugendhaft zu ſein: hat er eigentlich dadurch ſchon als Schöpfer und Erhalter einer ſolchen Freiheit erklärt, daß er nicht zu vergeben nöthig habe, da es ja ſtets im Willen des Menſchen liege, ihm durch Tugend zu gefallen, und die Ausübung dieſer Tugend dann von ſelbſt das Aufhören der unangenehmen Folgen der Untugend nach ſich ziehe. Eine Verſöhnung, die ein für alle Mal die Macht und die Folgen der Sünde vernichtet, hat in dieſem Syſteme keinen Sinn, denn wenn die Sünde nichts iſt als Untugend, und da die Aufhebung der eigenen Untugend nur durch die eigene Tugend erfolgen kann: ſo kann auch kein fremdes mittleriſches Verdienſt hier irgend eine Beruhigung oder eine erhöhete Kraft hervorbringen. Eben deshalb ſollte man von dieſem Syſteme aus aber nicht ſowohl von Schädlichkeit der Verſöhnungslehre ſprechen, als vielmehr von völliger Unverſtändlichkeit; und wenn das Syſtem die Neigung, ſich mit fremdem Verdienſte bei eigener Tugendloſigkeit zu beruhigen, nicht durch ſich ſelbſt, d. h. durch ſeine Lehre von der Tugend, aufzuheben vermag: ſo ſollte es dies der Kraftloſigkeit dieſer Theorie zuſchreiben, die Menſchen in ſeinem eigenen Gedankenkreiſe feſtzuhalten, und ſchon dadurch auf die Vermuthung geleitet werden, die Verſöhnungslehre gehöre einem ganz anderen Gebiete als dem der Beſtimmung des Menſchen zur Tugend an, und beziehe ſich auf eine Sehnſucht der menſchlichen Seele, welche auf dieſem Gebiete gar nicht befriedigt werden kann. Hieraus würde ſich dann ſogleich ergeben, wie die Anwendung jener Lehre zur Beruhigung bei vorherrſchender Untugend beides ein gänzliches Mißverſtehen der Verſöhnungslehre und eine völlige Abweſenheit des Tugendſinnes in ſich ſchließt. Jener ganze pelagianiſch-razionaliſtiſche Tugendbegriff druckt gar nicht die Beſtimmung des Menſchen zur Gemeinſchaft mit Gott, der vollkommenen und ſeligen Liebe, aus, und tritt an ſich ſchon völlig heraus aus dem chriſtlichen Offenbarungsgebiete, auf welchem die Verſöhnungslehre allein verſtanden werden kann

Eine Tugend aus eigener Kraft, ein Mannhaftsein unſeres vernünftigen, von der Idee des Guten geleiteten Willens nach unten und nach außen, ohne Bezug auf den in Chriſtus geoffenbarten Gott, der die Liebe iſt, will das Chriſtenthum als ſolches gar nicht, weil es etwas will, worin die dort fehlende Beziehung auf Gott in der Art gegeben iſt, daß dadurch allein erſt das ideal-ethiſche Streben von der in ihm, dem Chriſtenthume, klaren Sünde der Gottesverachtung und des Stolzes befreit wird. Das Chriſtenthum will nicht mehr und nicht weniger als Erzeugung wahrer Gottesliebe im Innerſten des Menſchen, und dieſe Erzeugung iſt, in dem ſündigen Zuſtande des Menſchengeſchlechts, nur möglich durch Erkenntniß Gottes als des Verſöhnenden, als deſſen, der die Macht der Sünde, als eines Geſammtleidens und einer Geſammtſchuld, hinweggenommen hat. Dieſe Erkenntniß Gottes, inſofern er jenes durch den Tod Chriſti bewirkt, oder Gottes als des die Welt mit ſich ſelbſt Verſöhnenden, erzeugt, wenn ſie durch den Glauben entſteht, unfehlbar Liebe Gottes als Grundrichtung der erneuerten Seele, und eben damit ein entſchieden vorwärtsſchreitendes Streben, den Willen Gottes immer vollkommner zu erfüllen. Jene Erkenntniß ſchließt weſentlich auch die Zuverſicht in ſich, daß für die als Nachwirkung der Sünde in den Wiedergebornen auch ſpäter noch zu erwartenden, wider ihren beſſeren Willen geſchehenden, Fehltritte ebenfalls in dem Tode Chriſti Verſöhnung ſei; aber ſo unmöglich iſt es, daß hieraus an ſich Gleichgültigkeit gegen Verfehlungen hervorgehen könne, daß von demjenigen, bei welchem eine ſolche herrſchend wird, vielmehr zu urtheilen iſt, daß er die Verſöhnungslehre gar nicht erkannt hat, ja die Verſöhnung ſelbſt gar nicht glaubt. So erzeugt gerade die Verſöhnungslehre allein ganz dankbare und demuthvolle Liebe in den Herzen der durch die Liebe Gottes in Chriſtus Verſöhnten, und dieſe Geſinnung iſt die einzige Grundlage, auf welcher das Gebäude einer chriſtlichen Tugend errichtet werden kann, obgleich gewiß

ist, daß dieser Begriff zwar ein wesentliches Merkmal des Begriffs eines Christen ist, aber niemals die Fülle des ihn karakterisirenden und von Nichtchristen unterscheidenden Lebens bezeichnen kann.

Zum Zwecke dieser Widerlegung der razionalistischen Befeindung der Versöhnungslehre ist es nicht nöthig auszuführen, welche schädliche Wirkungen der in die Mitte der Religionslehre verpflanzte Tugendbegriff, wie er auf antiken Grundlagen vermeintlicher unverdorbener Selbst- und Willenskraft beruht, hervorbringt. Nur das bemerken wir: es ist etwas Anderes diesen Begriff in der Ethik als aus der Idee sich entwickelnd auszubilden, und etwas Anderes ihn an die Stelle der christlichen Lehre von Buße, Glauben und Heiligung zu setzen. Jenes ist ein nothwendiges Element der Wissenschaft; dieses ist eine kirchliche Irrlehre.

§. 5.

Der Razionalismus untergräbt, durch Verbreitung eines klügelnden Geistes im Gebrauche der Schrift, alle feste Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft.

Der Irrthum des Razionalismus in Ansehung der Göttlichkeit und des Ansehns der heiligen Schrift ist, seinem Wesen nach, schon oben, bei der Bekämpfung seines Widerspruchs gegen das Wort Jesu als das Wort Gottes (§. 2.), bestritten worden, denn alles Ansehn der Schrift fließt aus dem Worte Jesu als Gottes eigenem Worte. Es hätte schon an jenem Punkte weiter ausgeführt werden können, zu welchen Geringachtungen der Schrift der Razionalismus, von dem Verwerfen des unbedingten Ansehns des Wortes Jesu aus, nothwendig kommen muß. Allein da nicht eine schon ausgebildete Lehre von der Göttlichkeit der Schrift, sondern die Annahme des Wortes Gottes im Munde Jesu Christi, der Grund ist, auf welchem die christlichen Haupt-

dogmen sich erbauen: so war eine weitere Bekämpfung der Begriffe des Razionalismus von der Schrift an jenem Orte überflüssig. Jetzt aber, als Resultat der razionalistischen Grundsätze in unmittelbarerer Einwirkung auf die Kirche, tritt uns die irrthümliche Behandlung der Schrift durch den Razionalismus noch einmal und klarer vor Augen, weshalb wir dieser Behandlung schließlich diesen Paragraphen entgegensetzen.

Zur Anknüpfung des Zusammenhanges mit §. 2. bemerken wir folgendes.

1. Die Kirche, welche das Wort Jesu als das eigne Wort des lebendigen Gottes erkannt hat und betrachtet, nimmt um dieses Worts willen auch diejenigen Aussprüche, Vorstellungen und Zeugnisse Jesu mit unbedingter Ehrfurcht auf, deren Inhalt Thatsachen aus der unsichtbaren Welt sind, welche als solche über die Erfahrungen des natürlichen Weltlaufs hinausgehen. Hiehin gehören die Vorstellungen von Engeln und Geistern und die Aussprüche über die letzten Dinge. Die Kirche, in ihrer gesunden theologischen Bewegung, findet sich zwar eben so verpflichtet als berechtigt, durch historische Forschung zu ermitteln, in welchem Sinne diese Aussprüche von Jesu gesagt seien, und wieweit die Worte und Begriffe sich an frühere israelitische Vorstellungen bestätigend oder berichtigend und erweiternd anschließen. Hat sie aber ihren Sinn gefunden: so ist es fern von ihr, darin, daß sie keine Analogien in der jetzigen Erfahrung haben, oder daß sie sich einem spekulativ-wissenschaftlichen Begreifen mehr als andere Gegenstände entziehen, einen Grund zu finden, sie mit geringerer Ehrfurcht als andere anzunehmen, oder an der Wahrheit und Wirklichkeit ihres Inhalts den mindesten Zweifel zu hegen. Denn es steht ihr um des Karakters Christi als des schlechthin irrthumlosen Logos und Interpreten Gottes fest, daß nichts, was wir hinreichenden Grund haben als ein von ihm gesprochenes Wort anzusehen, einen Irrthum enthalten oder bestätigen und begünstigen

könne. Hieraus ergiebt sich auch, daß eine historisch kritische Untersuchung darüber, ob etwas zum Kanon Gerechnetes ein Wort Jesu enthalte oder nicht, d. h. ob die Berichte von seinen Worten authentisch seien, ein unbedenkliches Recht der Kirche und der Theologie sei; eine Verwerfung dessen aber, wovon die Kirche überzeugt ist, daß Jesus es gesprochen, ist, von Seiten der Kirche selbst, schlechterdings unmöglich.

2. Das persönliche Wort Jesu giebt den Schriften des Alten Testaments göttliches Ansehn. Denn da wir sicher wissen, daß Jesus dieselbigen Schriften, die wir zum Kanon des Alten Testaments rechnen, als die heilige Schrift Israel's gehabt und angesehen hat: so folgt daraus, daß seine Anerkennung dieser Schriften als von Profeten als solchen geschrieben, einen Begriff von diesen Schriften, als welche, verschieden von den Schriften der Weltvölker, göttlich veranstaltete Zeugnisse der thatsächlichen Offenbarung und wahren Religionslehre in Israel enthalten, in den Zusammenhang seiner Lehre und unserer Erkenntniß einführt. Da der Herr von David sagt, er habe „im Geiste", d. h. in göttlichgewirkter Geistesklarheit, geschrieben, und er von Moses und den Profeten nichts Geringeres behaupten kann als von David: so folgt daraus wenigstens für die mosaischen und profetischen Schriften (wozu die früheren historischen gehören) und für die davidischen, daß Christus ihnen ein göttliches Ansehn zuschreibt. Nicht so ausdrücklich bezeugt dies der Herr von den übrigen Hagiographen außer den davidischen Psalmen; allein da er und seine Apostel niemals der Annahme des jüdischen Volkes widersprechen, daß sämmtliche Hagiographen von Verfassern geschrieben seien, die Gott dazu erleuchtet und berufen habe: so läßt sich nur dieser Begriff in Jesus selbst voraussetzen; womit jedoch die Annahme eines gewissen Vorranges der mosaischen und profetischen Schriften vor den Hagiographen wohl scheint vereinigt werden zu können.

3. Christus setzt die Apostel so entscheidend zu Lehrern der Völker ein, und verheißt ihnen so bestimmt den Geist der Wahrheit, und sagt so ausdrücklich, daß sie, so wie er, gehört werden müssen, daß wir die Annahme ihrer Schriften als die christliche Geschichte und Lehre rein enthaltender als seinen Willen anzusehen haben. Paulus gehört zu diesen Aposteln, von dem Herrn den Uebrigen persönlich hinzugefügt. Wo also ächte Schriften der Apostel sind: da haben wir die Aussprüche und Zeugnisse derselben in der Weise, wie die unmittelbaren Worte des Herrn, zu verehren. Denn es ist ein unstatthafter Gedanke, daß Jesus solche als Apostel sollte eingesetzt haben, die, auch nach der Mittheilung des Geistes der Wahrheit, irgend etwas als einen wesentlichen Theil der christlichen Geschichte und Lehre sollten vorgetragen haben, worin sie geirrt hätten. Die Schriften der Gehülfen der Apostel erhalten ihr Ansehn theils in dem Maaße, als sie mit den apostolischen übereinstimmen, theils als glaubwürdige Zeugnisse wohlunterrichteter und von dem Geiste Christi zur Einfachheit des Sinnes und Gewissenhaftigkeit der Mittheilung gereinigter Schriftsteller.

Auf diese Weise liegt die Schrift des Alten und Neuen Testaments der Kirche vor als die durch den Geist Christi in sich einige Urkunde des göttlichen Worts. Die Kirche nimmt alle ihre Aussprüche über die göttlichen Dinge an als Worte Christi und Gottes, also nicht nach dem Maaße ihres Begreifens derselben (womit gar nicht geleugnet wird, daß die Kirche zum Begreifen derselben hinstrebt), sondern in dem Zusammenhange ihrer Glaubenserkenntniß. Der Hauptgegenstand und lebendige Mittelpunkt aller Glaubenserkenntniß der Kirche ist Christus als Mittler. In dem Maaße als irgend ein Ausspruch der Schrift mit der Erkenntniß Christi, welche die Kirche hat, in lebendige Verbindung tritt, erkennt sie auch diesen Ausspruch, und aus dieser Erkenntniß fließt ihr erhöhtes Leben zu, möge nun die Erkenntniß zur wissenschaftlichen Begreiflichkeit ausge-

bildet werden oder nicht, in beiden Fällen theilt sie ihr Leben mit, und giebt ihr eine gemeinschaftliche feste Grundlage, auf welcher der Austausch der Erkenntniß und des Lebens unter den Gliedern der Kirche unzerstörbar fortschreitet, so gewiß unzerstörbar, als das profetisch-apostolische Wort fest, klar und unzweideutig ist, und als es unmöglich ist, daß die wahren Kirchenglieder nicht durch den Geist Christi willig sein sollten, dieses Wortes Inhalt gemeinschaftlich anzuerkennen. Dies ist das Prinzip der Schrift als der göttlichgegebnen Regel des Glaubens- und Erkenntnißverkehrs der Kirche, dessen entscheidende Heraustretung eine der beiden großen Grundlagen des kirchlich-historischen Protestantismus ist.

Was thut nun der Razionalismus? Nicht zufällig, nicht aus Mangel an Folgerichtigkeit alterirt er dieses der ganzen wahren Kirche einwohnende Prinzip, sondern aus Grundsatz, aus seinem innersten Wesen heraus nagt er an diesem Prinzipe, und trachtet das Schriftwort flüssig, unfest, schwankend zu machen. Denn indem er die Vernunft, welche, Ideen aussprechend, von dem Thatsächlichen unabhängige Lehren aufstellend, stets nur subjektiv ist, als Quelle der Religionslehre ansieht, und die Schrift nur soweit gelten läßt, als sie sich dieser subjektiven Vernunft fügen will, zieht er, soviel an ihm ist, das Wort der Schrift in die ganze schwankende und schwebende Bewegung des subjektiven Denkens, Meinens und Fühlens hinein, er giebt je den willkührlichsten Voraussetzungen des subjektiv zuversichtlichsten, wenn auch am wenigsten christlichfrommen, von seiner Meinung Ueberzeugten das Recht, soviel von der Schrift zu verwerfen, als ihm gefällt, und diese Verwerfung mitten in der kirchlichen Gemeinschaft geltend zu machen, und dadurch wird er, der Razionalismus, unter dem scheinbaren Karakter vernünftiger Religionslehre, der Erschütterer des einzig möglichen festen Zusammenhangs der Kirche Christi. Deshalb es auch der Natur der Sache gemäß ist, daß der

Anblick der verwirrenden Folgen seines Prinzips den mit besseren Elementen gemischten Razionalismus am ehesten zum Aufgeben seiner selbst zu bringen vermag.

Zweites Kapitel.

Vom Gnostizismus.

---

§. 1.

Der Gnostizismus ist diejenige Form des Spiritualismus, in welcher das Erkennen in seiner Selbstüberhebung über das göttliche Wort als Mittel der Vereinigung mit Gott angesehen wird.

Wie das Wort Gnostizismus an sich schon eine Verirrung des Strebens nach Erkenntniß bedeutet: so ist es hier in dem weiteren Sinne genommen, der, unabhängig von seiner kirchenhistorischen Bedeutung, die Verirrungen des kirchlichen Strebens nach Erkenntniß, ein ungesundes Verhältniß dieses Strebens zum Inhalte des Glaubens, bezeichnet. Und die Geltendmachung dieses Mißverhältnisses, als wäre es das rechte, ist die andere Hauptform des Spiritualismus. Denn wenn der Geist nicht in der Art sich der gesunden Lehre entzieht, daß er als abstrakte Vernunft den Inhalt des göttlichen Worts nach willkührlichen Voraussetzungen auswählt und ausleert: so bleibt ihm, insofern er eine falsche Selbstständigkeit behaupten will, nur das übrig, daß er als Geist sich selbst als den Urheber des göttlichen Worts ansieht, und in seiner Selbstentwickelung, in welcher das göttliche Wort nur ein Moment sei, sich seiner Einheit mit Gott bewußt zu werden meint. Eben deshalb

ist auch ihm das göttliche Wort (der Quell aller reinen Lehre) nicht im eigentlichen Sinne Gottes Wort, es ist ihm sein eigenes Wort, das er, mehr unbewußt, produzirt hat, und zu dessen bewußter Erfassung er durch spekulative Selbstentwickelung kommt, und eben damit sich seines Einsseins mit dem göttlichen Geiste erst wahrhaft christlich bewußt wird. Dem Gnostiker ist das göttliche Wort nur eben so göttlich, wie er selbst göttlich ist. Und er selbst ist, seinem geistigen Wesen nach, in der Art göttlich, daß nur die Nothwendigkeit, sich zu entwickeln vermittelst der Produkzion des Wortes, ihn von Gott selbst unterscheidet. Der Razionalismus entleert und schwächt das Wort, indem er eine falsche Mittelbarkeit desselben behauptet, und es nach abstrakten Sätzen mißt, indem er den menschlichen Geist nur als abstrahirendes Vermögen auffaßt; der Gnostizismus faßt den Geist als das konkrete Leben selbst, und vernichtet die Bedeutung des göttlichen Worts dadurch, daß er es nur als seine eigene, vorübergehende Erscheinung auffaßt, statt sich vor demselben zu beugen, und mittels desselben sich mit dem Geiste Gottes taufen zu lassen. Der Razionalismus will das Positive des Christenthums, die ewiggültige historische Thatsache der Versöhnung, gar nicht, und will Alles auflösen in abstrakte Ideen und Lehren, die keinen positiven Gegenstand haben; der Gnostizismus will das Positive, allein er will es nur als That und Geschichte des menschlichen Geistes, und der Ausgangspunkt des Positiven ist bei ihm das spekulativ-begriffliche Erkennen und das vermittelst dieses erkannte Sein der Dinge, nicht die Erneuerung des Herzens durch die Macht Christi. Der Razionalismus beruht auf dem Dünkel auf abstraktes Denken und vermeintlich moralisches Handeln, und hat eine Verwandschaft mit dem nackten Deismus auf der einen und dem indifferenten Naturalismus auf der anderen Seite. Der Gnostizismus beruht auf dem Stolze des spekulativen Vermögens, und hat eine Verwandschaft mit dem Pantheismus und dem Mythologismus.

Sollen wir das Prinzip des Gnostizismus in seiner Unchristlichkeit verstehen: so bedarf es einer kurzen Orientirung über das Verhältniß des Geistes zu Gott und des Erkennens zum Glauben, wie beides der christlichen Lehre gemäß sich darstellt.

Die heilige Schrift kennt zwar den Geist des Menschen als das ihm von Gott eingehauchte, aus Gottes Wesen mitgetheilte (1 Mos. 2, 7) Vermögen, aber nicht als den Inbegriff seines eigenthümlich menschlichen zu Gott geschaffenen Wesens. Als dieses erscheint vielmehr, das Vermögen, geistig, d. i. erkennend, zu lieben, und liebend zu handeln, ein Vermögen, in welchem das Dasein des Geistes als eines selbstbewußten vorausgesetzt wird, welches aber der Begriff des Geistes an sich nicht in sich schließt. Deshalb ist auch in der Schrift das Herz, zugleich Ursprung freier Gedanken und Inbegriff menschlicher Gefühle, die Bezeichnung des Innersten, worin sich die göttliche Natur des Menschen, besonders in Bezug auf freies Sichabwenden von Gott und Sichbelebenlassen von Gott, zu erkennen giebt *). Der Geist aber zeigt sich im Menschen so lange in einer theils passiven, theils unruhig thätigen Unbestimmtheit, bis das Herz durch den Glauben an den geoffenbarten Gott das ruhig-bewegte Leben der Liebe empfangen hat **). Der Glaube an Gott aber ist allein vollkommen da im Glauben an Christus als den Mittler, und den durch ihn sich mittheilenden heiligen Geist. Mit Christus ist auch das Wort Christi und Gottes gegeben. Die aus dem Geiste Gottes stammende Lebendigkeit des Innern des Gläubigen theilt sich auch dem denkenden Geiste mit, welcher von der

*) Gen. 6, 5. Exod. 28, 3. Deut. 6, 5. Ps. 22, 27. Jes. 51, 7. Jes. 17, 10. Matth. 13, 19. Luk. 8, 15. Act. 16, 14. Röm. 10, 8. Gal. 4, 6. Hebr. 13, 9.

**) Act. 15, 9. Röm. 5, 5. 8, 16. 10, 10. 2 Kor. 4, 6. 1 Thess. 5, 23.

Kraft des liebenden Wollens jetzt bei Gott in Christus festgehalten wird, oder vielmehr sich frei in der Erkenntniß des in Christus geoffenbarten, in ihm wirkenden Gottes entfaltet. Dieses Erkennen Gottes ist aber nur vermittelst des Wortes Christi, nicht wie dasselbe ein blos äußerliches ist, sondern wie das leibliche und allerdings leiblich bleibende Wort durch den Geist Gottes aufgeschlossen ist und wird zu einem sich immer erneuernden und sich selbst anwendenden Zeugnisse und Lehrentfaltung. Die daraus hervorgehende Erkenntniß des Geistes wird spekulativ, sobald der Geist den christlichen Gottesbegriff zu einem überschauenden Ausgangspunkte für die Betrachtung alles Seienden, unter Durchlaufung aller wissenschaftlichen Vorstufen, die dieser Standpunkt erfordert, zu machen weiß; und eine jede natürliche Spekulazion des Geistes wird christlich in dem Maaße, als der Geist seinen Ausgangspunkt ganz mit dem christlichen Gottesbegriffe erfüllt. Da das Erkennen jedes Gliedes der Kirche aber, auch wenn es spekulativ ist, immer ein Erkennen in der Gemeinschaft des heiligen Geistes ist, welches als ein heiliges Einwohnen Gottes nur in der Kirche, nicht in der Menschheit als solcher, Statt findet: so kann die allgemeinmenschliche Geistesentwickelung niemals die volle Erkenntniß Gottes sein. Und da die Kirche, als der Christus, dem Haupte, angehörige Leib, niemals einen volleren Gegenstand der Erkenntniß haben kann als ihr gottmenschliches Haupt: so kann auch die wahre christliche Erkenntniß nie über das Erkennen Gottes in der Person Christi hinausgehen.

Wie tritt nun der Gnostizismus dieser schriftmäßigen Grundlage des christlichen Erkennens entgegen? Folgendermaaßen. Der Geist, angeregt durch die Kräfte des Christenthums, aber nicht ausharrend bis zu der mit der Wiedergeburt des Herzens erfolgenden Erleuchtung, verwechselt seine vorbereitend religiöse Anregung, wie sie mit dem durch die Phantasie ergriffenen Naturleben in Berührung steht, mit

der Offenbarung und Gnadenwirkung Gottes ſelbſt. Da aber eben dieſes natürliche Geiſtesleben offenbar nur die Blüthe des ganzen Schöpfungslebens iſt, ſo ſchließt er, die ganze Offenbarung Gottes ſei überhaupt nichts Anderes als Entwickelung des geiſtigen Prinzips der Welt, wie es im Menſchen zur Erſcheinung gekommen, woraus denn weiter folgt, daß Gott weſentlich nichts Anderes iſt, als das geiſtige Prinzip der Welt, die Welt alſo nach dieſer Seite hin gleiches Weſens mit Gott, und Gott, nur inſofern als er Grund der Weltentwickelung iſt, von der Welt verſchieden. Unabhängig davon, ob dieſe gnoſtiſche Richtung die Begriffe Gott und Welt dialektiſch mehr oder weniger auseinanderhält: zu ihrem Weſen gehört es, daß ſie den chriſtlichen Gottesbegriff vor Allem dadurch verletzt, daß ſie den Geiſt über den Sohn ſetzt. Denn da dem Gnoſtizismus nicht diejenige Geiſteswirkung die höchſte Selbſtoffenbarung Gottes iſt, welche, nach der Schrift, den Sohn Gottes Jeſus in ſeiner hiſtoriſchen Perſönlichkeit (den ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα) bezeugt, verklärt und als den perſönlichen Inbegriff des Lebens darſtellt, ſondern diejenige menſchlichgeſteigerte Geiſtesregung, welche den Erlöſer nur als hiſtoriſchvorübergegangenen Durchgangspunkt betrachtet, ja welche ihrem erſten Anfange nach nicht in der Verſöhnung der Welt mit Gott durch Chriſtus, ſondern in dem Verhältniſſe des Endlichen zu Gott als ſeinem unendlichen Grunde wurzelt: ſo iſt auch der Begriff des Sohnes Gottes, wie er der Logos im Fleiſche iſt, durch dieſen Gedankengang ſchon weſentlich alterirt. Der Sohn Gottes iſt nach dieſer Lehre nur Erzeugniß des Geiſtes, nicht aber in dem Sinne, wie die Schrift ſagt, daß die Menſchheit des Sohnes Gottes durch den heiligen Geiſt werde gewirkt werden (Luk. 1, 35), ſondern weſentlich in demſelben Sinne, wie die Weltgeſchichte als der Zuſammenhang menſchlicher Thaten das Erzeugniß des menſchlichen Geiſtes iſt. Aber bei dieſem Ergebniſſe, wodurch ſchon das ganze Anſehen des hiſtoriſchen Wortes Chriſti

seiner Göttlichkeit entkleidet ist, kann der Gnostizismus nicht stehen bleiben. Da der Vater, nach der ächten christlichen Lehre, nur im Sohne offenbar ist, und da der Sohn im Gnostizismus nicht die volle Offenbarung des Vaters ist: so ist auch der Vater bleibend verborgen. Und da der Geist nur insofern, als er die Selbstentwickelung der menschlichen Natur ist, Gott offenbart: so wird Gott nur so weit klar, als die mit der so noch unbegriffenen Schwere der Natürlichkeit behaftete und durch noch unausgetilgte Sünde getrübte menschliche Geistigkeit es zuläßt. Die Idee des Vaters versinkt dem Gnostizismus mehr oder minder in den Abgrund unbegriffenen Naturseins, und der Begriff Gottes als der reinen und vollkommenen Liebe kann so niemals zu Stande kommen. Allein auch dieses Irrige ist noch nicht das Ziel des Gnostizismus, sondern auch der Begriff des Geistes, wie der Gnostizismus ihn allein festhalten kann, schließt das Merkmal der Heiligkeit aus. Der Geist Gottes im gnostischen Sinne ist nur das in der Form des Bewußtseins sich dem unmittelbaren Ansich der Dinge entgegensetzende und sich desselben zuletzt bemächtigende Grundwesen der Dinge. Hierin kann die Heiligkeit des Geistes Gottes, die das Wesen desselben ausmacht, nicht sein. Denn diese besteht darin, daß der Geist, obwohl über den Ursprüngen der Welt schwebend (1 Mos. 1, 2), obwohl jedes Leben in den Dingen anregend und sich liebend zu jeder Besonderheit der Dinge herablassend und sie gleichsam durchgehend, dennoch absolut frei bleibt von jeder sinnlichen Beschränkung und Begierde, welche zu dem Wesen der Dinge gehört, um sovielmehr also von der nicht zu dem Wesen der Dinge gehörigen, durch den Abfall der Geister in die Welt gekommenen Sünde. Dieses sich rein und unvermischt, ungetheilt und unbeschränkt Behaupten des Geistes Gottes mitten in seiner Allesdurchdringung ist seine Heiligkeit. Diese kann aber demjenigen Geiste nicht zukommen, der erst frei wird von der Materie und nie ganz frei ist, ja welcher in

seinem Berührtsein von der Sünde des Menschengeschlechts zwar die Fähigkeit in sich trägt, durch den Anhauch des heiligen Geistes zum Kampfe wider die Sünde und zur Erkenntniß Gottes ermuntert zu werden, in diesem seinem edelsten Selbstbewußtsein aber gerade am weitesten davon entfernt ist, sich die Heiligkeit beizulegen.

Indem so der Gnostizismus mit der Umgehung des einfachen Prinzips anfängt, daß der menschliche Geist lediglich durch den Glauben an das göttliche Wort der Erleuchtung des heiligen Geistes theilhaftig werden könne, kommt er mit Nothwendigkeit auf die Alterirung der Lehre vom Vater, Sohn und heiligen Geiste, welche er nur durch täuschende und vertauschende Aehnlichkeit einer ganz anders entstandenen Gedankenverbindung festzuhalten sich überreden kann.

Diese Grundideen ziehen sich als gnostisches Element durch die ganze Geschichte der Kirche hindurch. Der Gnostizismus im eigentlich historischen Sinne des Worts, diese spekulative Losreißung der christlichen Lehre von dem Boden der geschichtlichen Wahrheit und Wirklichkeit des Mittlers, hatte sein Gemeinschaftliches darin, daß der Begriff der Offenbarung von der Thatsache des Wortes Gottes losgerissen und mit dem der Weltentwickelung aus Gott, oder der Entwickelung Gottes zur Welt, verwechselt wurde. Das Geistesleben der Gnostiker war nicht die Erleuchtung der an die Erlösung durch Christus Glaubenden, sondern das Erkenntnißleben der zur spekulativen Zusammenschauung Gottes und der Welt Gesteigerten. Sie leugneten den wahrhaft im Fleische gekommenen Logos, der für uns gelitten hat, und stellten nur einen Christus auf, an dem man Antheil haben konnte ohne Sinnesänderung und bußfertige Annahme der Versöhnung. Und wenn die Gnosis des Marcion von der Liebe Gottes in Christus so spricht, daß jene oben angedeutete Verkennung des Vaters nicht auf ihr zu lasten scheint: so ist es nur deshalb, weil Marcion's Lehre mehr

eine razionalistische Färbung hat, obwohl sie auch so die dunklen, auf Gott zurückfallenden Vorstellungen der Hylé und des Demiurgos nicht überwinden kann. In der alexandrinischen Theologie war insofern ein gnostisches Element, als die Neigung, die spekulative Erkenntniß als solche als eine höhere Stufe der Weisheit und Gottseligkeit anzusehen, den Begriff von der ἁπλότης des Glaubens und den Unterschied der spekulativen und der erfahrungsmäßigen Erkenntniß, zum Nachtheil dieser und des Glaubens, zuerst der Kirche in weiteren Kreisen, und unter siegreichem Ansehn großer Kirchenlehrer, verwischt hat. In der Periode der Scholastik war neben dem Großen, was sie entwickelte, so viel gnostisches Element, als Philosophie und Theologie schlechthin für Eines und dasselbe erklärt wurden, denn dieser Irrthum war nur dadurch möglich, daß das göttliche Wort in der Schrift nicht, wie es dem christlichen Glauben gemäß ist, zum Ausgangspunkte der Theologie gemacht, sondern die, in der Unabhängigkeit vom Worte Gottes, unter dem Einflusse individueller Gläubigkeit oder der Kirchenlehre als äußerer Satzung (dies gilt in Bezug auf die Uebergehung des göttlichen Worts völlig gleich) entstandenen unbestimmten Anregungen und Anschauungen. In der neueren Zeit hat der Gnostizismus wieder in dem Verhältnisse einen neuen Aufschwung genommen, als von der einen Seite der Razionalismus seine innere Leerheit mehr und mehr kund machte, und als auf der anderen Seite die spekulative Philosophie ein lebendigeres Interesse an der christlichen Religion nahm. Beides an sich erfreuliche Erscheinungen, aber jene doch nur negativ und der Gefahr ausgesetzt, daß ein Uebel das andere ablöse, diese solange bedenklich, als die spekulativen Denker nicht den einfachen gemeinsam kirchlichen Boden des göttlichen Worts anerkennen. Mag man daher auch zugeben, daß die neuere deutsche Philosophie noch nicht abgeschlossen habe, ja daß sie in einer Krisis begriffen sei, welche, unter einigen der belebendsten Vorzeichen, eine wirkliche Auf-

erstehung des spekulativen Denkens im Glauben an den auferstandenen Christus anzukündigen scheint: dennoch giebt sich eine gefährliche Erneuerung des Gnostizismus unter einem zum Theil sehr kirchlichen Scheine hinreichend zu erkennen, und fordert die entschiedenste Bekämpfung. Hiehin gehört ohne Ausnahme jedes Element der neueren philosophisch-theologischen Denkart, in welchem 1) der Glaube als eine niedere zu überwindende Stufe betrachtet wird, welche schon hier schlechthin übergehe in die Erkenntniß und von dieser absorbirt werde: eine Behauptung, die einen Irrthum über die Natur des Glaubens enthält, welcher bleiben wird, auch wenn die jetzige Erkenntniß den höchsten Grad der wissenschaftlichen Vollendung erlangt haben sollte *); 2) worin der historische Christus mit seinen Worten und Werken, mit seinem Tode und Verdienste, als vorübergegangenes Moment, als bloße Geschichte oder als schöne Allegorie gefaßt ist; 3) worin der Standpunkt des absoluten Geistes für ein höherer gehalten wird als der Standpunkt des Lebens, da die Schrift Christus das Leben nennt, und die Mittheilung des Lebens durch den Mittler es ist, in welcher die Wirkung des heiligen Geistes gegeben ist, wir aber von keinem Geiste etwas wissen, der, unabhängig von dem menschgewordenen Worte und persönlichen Christus, der Welt das Leben giebt.

*) Hiehin gehört die Lehre, daß der Gehorsam gegen die Kirchenlehre der Pfingstglaube sei, der als Vorbereitung des spekulativen Erkennens gut sei, aber weiter nicht. Freilich wenn der Pfingstglaube etwas so Armes wäre, würde er weichen, wie die Kirchensatzung dem christlichen Protestantismus. Er ist aber das Lebendigwerden des Worts im Herzen.

§. 2.

Der Gnostizismus stellt irrig einen solchen Begriff des christlichen Geisteslebens auf, nach welchem die Vollendung desselben das spekulative Wissen sei.

Wie der Anspruch des Gnostizismus vorzüglich auf eine richtige und vollkommene Auffassung des religiösen Begriffs vom Geiste ausgeht: so zeigt sich auch hierin am deutlichsten der Grundirrthum des Gnostizismus, die einseitige, das Leben umgehende und verkennende Beziehung auf das Wissen. Gilt es vom Razionalismus, daß er vorzugsweise die christliche Lehre vom Sohne Gottes alterire, und mittelbar dadurch die vom Vater und heiligen Geiste: so läßt sich vom Gnostizismus sagen, daß er von einem Irrthum in der Lehre vom heiligen Geiste ausgehe, und dadurch genöthigt werde, die Lehre vom Vater und vom Sohne zu verderben. Durch beides zeigt sich, wie beide Grundirrthümer der Höhepunkt des ganzen häretischen Kreislaufes sind.

Aller Gnostizismus will ein solches Geistesleben in der Menschheit als die vollendete Christlichkeit darstellen, dessen höchster Punkt das spekulative Wissen oder Schauen ist, so daß andere Seiten des religiösen Bewußtseins, wie Gefühl, Vorstellung, reflexionsmäßiges Erkennen, ja auch der Glaube selbst, nur Momente, zum Verschwinden bestimmte Durchgangspunkte seien, vorbereitend auf jenes absolute Wissen, in welchem der Geist sich in Gott weiß und Gott sich selbst im Menschen weiß als seinen eigenen Begriff in der konkreten Geistigkeit der Menschheit als Gemeine realisirend. Dies ergiebt sich, wie es scheint, auch als der Sinn einiger neueren Darstellungen, wie wenn gesagt wird: „Die Wissenschaft sei die Form der christlichen Religion“ *), wel-

*) Marheineke Grundlehren der christl. Dogmatik. 2te Ausg. 1827. S. 269.

es doch nur heißen kann, die christliche Religion vollende
h im Leben der Menschheit erst durch Wissenschaft, wissen-
aftliches Wissen müsse also auch die höchste Form der christ-
hen Religiosität sein, zu der sich alle andere nur wie un-
geordnete verhalten. Oder wenn gelehrt wird*): „Indem
: spekulative Betrachtung die Erscheinungsformen der Re-
ion im Begriffe zusammenfaßt und dieselben identisch setzt
it den Momenten des Begriffes der Religion selbst, so
ß beide Seiten sich nicht blos entsprechen, sondern in
nselben Prozeß aufgehen, so stellt sie die Religion als
ee oder Geist dar, denn die objektive und subjektive Seite
s Begriffs ist darin identisch gesetzt." Denn wenn man
einen könnte, die spekulative Betrachtung solle die Religion
s Geist blos darstellen, während sie doch schon ohne sie Geist
n vollen Sinne des Worts sein könne: so wird diese Aus-
gung der angeführten Stelle gerade dadurch widerlegt,
ß das höchste Moment des Begriffs der Religion selbst
amit zusammenfallen soll, denn der Begriff der Religion
t nach dieser Lehre die Religion selbst sich allmälig reali-
rend. Nach den Grundbegriffen einer neueren Religionsphi-
sophie ist die Religion ja nichts Anderes als das Sich-
lbstvermitteln und Sichselbstbewußtwerden Gottes im mensch-
chen Geiste, welches solange auf untergeordneter Stufe
eht, bis im Begriffe Objekt und Subjekt, Gott und Mensch,
entisch geworden sind. Will man also nicht sagen, die
Religion höre ganz auf, wenn das spekulative Begreifen
nfange: so muß man sagen, dieses sei selbst die höchste
Stufe des religiösen Geisteslebens, ja das eigentliche We-
n desselben, was sich in dieser Form allein wahrhaft sei-
er selbst bewußt werde. Damit stimmt auch die geringe
Vorstellung dieser Philosophie vom Glauben an sich, als
welcher der Andacht, der Begeisterung, ja dem Gefühle und

*) Vatke die biblische Theologie. Erster Band 1835. S. 67.

der Vorstellung gleichgestellt wird *). Sieht man ab von der Freiheit dieses neueren Systems von phantastischen Umhüllungen: so kann man sich schwerlich die Uebereinstimmung verbergen, die zwischen diesen Lehren und den Aussprüchen der Gnostiker des zweiten Jahrhunderts Statt findet über den Vorzug der in ihrem Sinne Pneumatischen vor den Psychischen, den gemeinen Christen, die nur den Glauben und die von ihm unzertrennliche Erkenntniß haben. Denn daß die gnostischen Systeme des zweiten Jahrhunderts mehr eine poetische Anschauung geben als eine spekulative, und daß die Religionslehre, von der wir reden, einen streng-dialektischen Gang geht, ist in Bezug auf den hier zur Sprache kommenden Punkt unwesentlich. Die Gnostiker wollten doch auch ein spekulatives Wissen geben, sie stellten also in Ansehung der religiösgeistigen Bedeutung von diesem denselben Grundsatz auf wie ein Zweig der Hegelischen Schule, und so ist es auch wohl aus der Verwandschaft von beiden Denkweisen erklärlich, daß ein neuerer Geschichtschreiber **) der

*) Marheineke S. 40 wird zwar der Glaube dem Inhalte nach Wissen genannt, aber doch „das für uns noch nicht wirklich gewordene, das erst nur mögliche, sich selbst verborgene. Die Gewißheit im Glauben geht über in das Wissen und das an und für sich vernünftige Wissen kommt nun an ihm selbst wieder hervor.“ Vatke S. 39, wo dem Glauben nur die Form des Gefühls und der konkreten Vorstellung beigelegt wird, da diese letzte aber nur verschwindendes Moment ist, nur ein mangelhaftes, erst durch die Spekulazion zu vervollkommnendes Erkennen. Damit vgl. S. 66 u. 67, wonach die eigentlich religiöse Sfäre nur willkührlich über das abstrakte Denken hinausgeht. Hienach würde das Obige angenommen, daß die Religion verschwinde in der Spekulazion, wobei immer das stehen bleibt, daß diese das höchste Geistesleben sei, das die anderen Stufen allein voll in sich trage. Vgl. S. 77, Glauben = Andacht, Begeisterung.

**) Baur die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Tübingen 1835.

alten gnostischen Gnosis die neueste Religionsphilosophie als die dialektisch-bewußte Entwickelung jener darzustellen versucht, und sogar darauf die ganze Idee seines Werkes gegründet hat.

Mit diesem Grundgedanken des Gnostizismus hängt wesentlich zusammen die Verkennung derjenigen Aeußerungen und Ausspräche des Geistes Gottes, die sich am wenigsten in eine spekulativ-begriffliche Form bringen lassen. Wird von der Schrift überhaupt, das Neue Testament eingeschlossen, behauptet, daß der göttliche Glaubensinhalt von der Vorstellung, in deren Hülle er erscheine, zu unterscheiden sei: so leidet dies einen Sinn, in welchem zugleich die Thatsache der göttlichen Offenbarung und eines aus ihr hervorgegangenen schlechthin wahren Wortes anerkannt werden kann. Wird aber behauptet, daß die Vorstellungen, die die biblische Form des religiösen Gedankens ausmachen, eben so unrichtig sein könnten als diejenigen, welche von den unvollkommenen astronomischen und geographischen Kenntnissen der biblischen Schriftsteller herrühren; und wird sogar behauptet, daß die Existenz der historischen Erscheinungen selbst in der Schrift etwas Abstraktes, also relativ Unwahres, sei *): so zeigt sich schon der Anspruch, die Schrift mit Inbegriff der Geschichte nur soweit gelten zu lassen, als sie Ausdruck einer religiösen Idee ist, während man doch (sagen wir) ohne Gewißheit, daß dieselbe in der historischen Grundthatsache des Christenthums enthalten sei, keine Bürgschaft ihrer Wahrheit hat. Der heftigste Angriff des Gnostizismus richtet sich aber auf das Alte Testament, dessen stark-nazionale, bildlich-orientalische Vorstellungsformen keine andere Auffassung als die eines verschwindenden und verschwundenen Wortes zuzulassen scheinen, einer niedrigen Stufe, die von dem Christenthum in jeder Beziehung überwunden, und deren ganze Bedeutung nur Geschichte menschlicher Entwickelungen

*) Vatke S. 35 und 36.

sei. Es ist bekannt, daß die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts von mehr oder minder Haß und Verachtung gegen das Alte Testament durchdrungen waren, so daß sie dasselbe von einem untergeordneten Wesen, dem Demiurg, ableiteten, und zum Theil, wie Marcion, ihre größte Ehre darein setzten, ein von aller Beziehung darauf gelöstes Christenthum zu besitzen. Nachdem der Razionalismus der neuern Zeit durch eine allzuoft ungründliche kritisch-historische Kühnheit die wahre Bedeutung des Alten Testaments, welche nur eine göttlichhistorische sein kann, angenagt, liegt die Sache in den Augen des heutigen Gnostizismus so, daß jede andere Behandlung desselben als die einer Urkunde von überwundenen menschlichen Momenten beklagenswürdig erscheint. Und so kann man sagen, daß erst der Gnostizismus unserer Zeit die ganze uralte Grundlage der Glaubenslehre, daß die Schrift Alten und Neuen Testaments ein Werk des heiligen Geistes sei, desselben, den Christus den Geist der Wahrheit nennt, diese Grundlage, auf welche in kühner Ausschließlichkeit die gesammte protestantische Kirche gebaut ist, von dem Standpunkte der christlichen Lehre selbst förmlich und ausdrücklich angreift, den Geist Gottes für einen Geist erklärend, der nicht so niedrig und schwach sei, daß die Hervorbringung einer Bibel sein höchstes Werk in den anderthalb Jahrtausenden vor Christus gewesen sei. Ein viel höheres Werk, nach seiner Meinung, legt ihm der Gnostizismus bei, die Gebärung nämlich aller Religionen, die seit den Tagen Noah's die Erde bedeckt, und vor deren zum Theil gefühlempörenden Greueln also nur mit Unrecht, und auf einem beschränkten Standpunkte, die Schriften Moses und der Profeten die Söhne Israel's warnen.

Die Hauptwiderlegung dieses gnostischen Begriffs vom pneumatischen Leben bedarf nicht eines Angriffs auf die dabei zum Grunde liegenden logisch-metaphysischen Prinzipien, sie muß vielmehr von dem schriftmäßigen Begriffe des Geisteslebens ausgehen. Läßt sich zeigen, daß der gnostische

Begriff vom göttlichen Geistesleben im Menschen nicht nur nicht wörtlich in der Schrift enthalten sei, sondern auch daß der in der Schrift enthaltene niemals, vermöge einer spekulativen Erfassung des wahren Schriftsinns, mit diesem gnostischen koinzidiren könne: so ist dieser von dem Standpunkte der Polemik aus gerichtet, welcher keine andere spekulative Begriffsbildung als theologisch anerkennt, als welche mit der h. Schrift übereinstimmt.

Welchen Begriff vom göttlichen Geistesleben im Menschen finden wir in der Schrift? Zunächst, und an allen Punkten, einen solchen, in dem die Rückweisung auf den historisch-persönlichen Christus, sein Werk, seine Versöhnung und seine Macht, das vornehmste Geschäft des in dem Innern der Gläubigen sprechenden Geistes Gottes ist. So sagt Christus, daß der Geist der Wahrheit ihn verklären werde, und zwar so, daß er von dem, was Christi ist, nehmen werde, wodurch der Gedanke abgeschnitten wird, daß Christus Alles, was er habe, nur durch die Wirkung des Geistes besitze; daß dieser Geist das als Sünde aufdecken werde, daß man an ihn, Christus, nicht glaube; daß es sein Geschäft sein werde, die Jünger dessen, was Christus ihnen gesagt, zu erinnern, so daß die Worte Christi dadurch einen Vorrang vor dem erhalten, was der Geist, ohne diese Beziehung auf etwas Historischgeredetes, etwa in den Seelen der Menschen reden könnte *). Damit stimmt überein, daß die höchste Wirkung des Geistes in den Aposteln sie dazu brachte, die Auferstehung Jesu und die von ihr aus anzuerkennende Versöhnung und die Nothwendigkeit des Glaubens an seine Person zur Vergebung der Sünden als das eine Wichtigste für die Seelen zu verkündigen **). Dem gemäß sagt Paulus, daß der Geist der Heiligung Christus als Sohn Gottes erweise, und in der Art den Gläubigen

*) Joh. 16, 14. 9. 14, 26.

**) Das 2te und 3te Kapitel der Apostelgeschichte.

Zeugniß von ihrer göttlichen Kindschaft gebe, daß er sie vertrauend den Vater anrufen, daß er sie nichts Höheres wissen lasse als Jesus Christus in seinem Gekreuzigtsein, daß er sie ihr Wissen als Stückwerk erkennen, sie auf das Vollkommene erst hoffen lasse. Er sagt, daß die Frucht des Geistes Liebe, Freude, Friede, Geduld, und eben sowohl Gütigkeit und Gerechtigkeit als Wahrheit sei *). Petrus führt als das Erste im Gehorsam der Wahrheit durch den Geist die Keuschheit an (1 Petr. 1, 22). Johannes sagt, daß das ein unwahres Geistesleben sei, in welchem nicht das im Fleische Erschienensein des Sohnes Gottes als das Höchste bekannt werde, daß das Glauben ein Annehmen des Zeugnisses Gottes sei, und daß die Liebe untereinander ein Beweis sei, daß Gott in uns sei, und daß er uns von seinem Geiste gegeben, und daß Erkennen des wahrhaftigen Gottes und Sein in ihm von einander unzertrennlich seien **). Fassen wir die gemeinsamen Merkmale des in diesen Stellen beschriebenen Geisteslebens zusammen, so erscheint es als ein Erkennen Gottes in Christus, ein Erkennen der Sünde im Lichte des Todes Christi, ein Gewißsein der Sündenvergebung vermittelst Christi Todes für uns, ein Erwecktsein zur Dankbarkeit und ein Gereinigtsein zur Bruder- und zur allgemeinen Menschenliebe, in welchem die spekulative Erkenntniß Gottes als solche noch gar nicht enthalten ist, und insofern sie sich, unter Bedingungen, daraus entwickelt, in keinem Falle die Vollendung desselben sein kann, so daß sie die Erkenntniß Christi in seinem historischen Versöhnungswerke, die Dankbarkeit gegen ihn und das Gefühl der Liebe nur als aufgehobne Momente enthielte. Denn zugegeben, daß die spekulativbegriffliche Erkenntniß sich des Begriffs von der Einheit Gottes und der Menschheit in Christus

*) Röm. 1, 4. 8, 15. 1 Kor 2, 2. 1 Kor. 13, 9, 10 Gal. 5, 22. Eph. 5, 9.

**) 1 Joh. 4, 3. 1 Joh. 5, 9, 10. 1 Joh 4, 12, 13. 1 Joh. 5, 20.

bemächtigen müsse: so ist es unmöglich, daß darin die anderen Momente des Geisteslebens aufgehoben oder so enthalten seien, daß sie nicht mehr in ihrer Weise existiren. Denn das spekulative Erkennen ist nur eine einem gewissen Theile der Kirche mögliche Form des Erkennens Gottes. Das Erkennen Gottes als solches ist aber schon Geistesleben, nicht aber blos die besondere Form und Stufe des begrifflichen Erkennens. Und das Erkennen ist gerade insofern Geistesleben, als es mit der Liebe wesentlich Eins ist, ist also wahrhaft in Allen, welche Gott lieben, also nicht blos in denen, welche ihn spekulativ erkennen. Ein eigenthümliches, göttlichgewirktes Entstehen der Liebe aus dem Erkennen und ein Zurückgehen des Erkennens in die Liebe, und zwar unter innerer gläubiger Festhaltung an der historischen Person Jesu als des Mittlers, ist Geistesleben nach der Schrift, und dieses erscheint nach der höchsten Intensität dieses ineinanderübergehenden Erkennens und Liebens im Individuum unabhängig von der Spekulazion, so daß nur eine stolze Hinwegsetzung über die einfachen und schriftmäßigen Merkmale des Geisteslebens die Lehre erzeugen kann, das spekulative Wissen sei das höchste christliche Geistesleben. Dies geht auch daraus hervor, daß die höchsten Merkmale des Geisteslebens in der Kirche sich in Schriften und Thaten kund thun, in denen das Spekulative theils gar nicht, theils selbst schon überwunden oder aufgehoben ist. Denn welche Fülle von Geistesleben kann z B. in Predigten sein, deren Urheber gar nicht spekulativ sind, wenn auch zugegeben werden muß, daß ihre Bildung in den Zeiten der entwickelteren Wissenschaft nicht ohne Mitwirkung der wahren christlichen Spekulazion sein kann. Vorzüglich welcher das Leben und die Wissenschaft gesund und geisteskräftig aufeinander beziehende Mensch weiß nicht, daß Werke des Geistes, in denen die strenge Wissenschaft, die Spekulazion schon überwunden ist, die in der Fülle der in der Liebe Christi durchgearbeiteten Momente wieder populär

Werth deſſelben verringert wird durch eine höhere Nazional- oder Weltkultur: eben ſo wenig darf es dem perſönlichen Geiſte Gottes abgeſprochen werden, aus dem Empfindungs- und Gedankenleben der hebräiſchen Nazionalität einen wortmäßigen Ausdruck ſeines perſönlichen Weſens bilden zu können. Und dies iſt der Begriff des profetiſchen Geiſteswords. Die Perſönlichkeit der profetiſchen Schriftſteller wird nicht vernichtet, aber ſie dient nur als mehr oder minder vollkommenes Organ für den Selbſtausdruck des heiligen Geiſtes, deſſen Perſönlichkeit die erſte und weſentliche Bedingung zur Auffaſſung des Unterſchiedes zwiſchen der heiligen Schrift und der übrigen Literatur iſt. Weshalb auch der Mangel des Begriffs von der Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes der gemeinſame Grund iſt, aus welchem ſowohl Schriftſteller, die den Razionalismus nicht ganz überwunden haben, als gnoſtiſche Schriftſteller das Schriftwort in irgend einem Maaße herabſetzen; denn die Perſönlichkeit, die der Gnoſtizismus etwa dem Geiſte Gottes beizulegen ſcheint, iſt nicht die wahre. Dies ergiebt ſich gerade daraus, daß das Wort nicht in dem rechten Verhältniſſe zum Geiſte aufgefaßt wird, dem es doch der Gnoſtizismus wenigſtens dem Namen nach beilegen kann, was der Razionalismus nicht kann. Denn es iſt eine beſchränkte, ja falſche Vorſtellung von der Natur des Worts, daß es blos das Gedankenleben ausdrucken ſoll, immer alſo nur inſofern Werth habe, als es dem Ausdrucke des Begriffs, als der höchſten Form des Gedankens, ſich nähere. Vielmehr das Wort iſt der Ausdruck des ganzen perſönlichen Weſens, alſo auch der Liebe, die in ſeinem Inneren lebt, und die, ihrer Natur nach, niemals in dem Begriffe vollkommen aufgeht, alſo auch nicht durch die ſpekulativ-logiſche Seite des Worts ſich vollkommen ausſpricht. Wie nun das menſchliche Wort, außer der logiſchgrammatiſchen Seite, noch eine Fülle von Kräften zum Ausdrucke des Inneren hat, welche es, von der Abbildlichkeit für die höchſten Anſchauungen bis zu dem

durch den Ton vermittelten Ausdrucke der leiſeſten Schwingungen des Gefühls, zu einem natürlichen Wunder der Offenbarung des ganzen inneren Menſchen macht: eben ſo, nur in unendlich höherem Grade, vermag das durch wahre Wirkung des Geiſtes Gottes erzeugte Wort die Lebensfülle dieſes Geiſtes auszuſprechen. Und dieſe Lebensfülle iſt weſentlich Liebe, wollende, wiſſende Liebe, weil das Weſen Gottes ſolche Liebe iſt. Nicht deshalb iſt ſie, jene Lebensfülle, Liebe, weil ſie Geiſt iſt, ſondern ſie iſt Geiſt, weil ſie Liebe iſt, d. h. das Geiſtſein, das ſchlechthin heilige, des Geiſtes Gottes, iſt bedingt dadurch, daß er der Geiſt der vollkommenen Liebe iſt. Alſo iſt der Begriff der Liebe voller und höher als der des Geiſtes. Iſt es nun gerade die Lebensfülle des Geiſtes in der Liebe, deren Offenbarung durch das den Profeten gegebne und in den Profeten erzeugte Wort ſich ausdrucken muß: ſo wird dieſes Wort nicht ſeinen Hauptwerth haben als Bezeichnung eines Moments des Denkens (dieſen Prozeß kennt und befördert der Geiſt, aber der eigentliche Zweck ſeiner Selbſtoffenbarung iſt ein weit höherer), ſondern als Ausdruck der Liebe. Die Liebe des Geiſtes muß aber vor Allem Liebe zum ewigen Worte oder zum Sohne ſein, den der Geiſt Gottes als das Ebenbild Gottes, als den Träger aller Dinge, und als deſſen Geiſt er ſich weiß. Nun liegt es im Weſen der altteſtamentlichen Oekonomie (nicht der Weltentwickelung als Idee), daß der heilige Geiſt vor der Menſchwerdung des ewigen Wortes als liebend-wiſſend um ihn, ihn wahr und wirklich weiſſagend, und in beidem ihn mit göttlich-zarter Kunſt des Wortes zeichnend erſcheint. Er kann ſich dabei der ſubjektiven Sehnſucht der Genoſſen des Offenbarungsvolks als Grundlage und Organs ſeiner Ausſprüche bedienen, aber niemals werden dieſe Ausſprüche aus dieſer zu erklären ſein, ſondern ſie aus ihnen, und immer werden ſie in ihrer über der Volksentwickelung erhabenen göttlichen, in ſich ſelbſt vollkommenen Weisheit und Schönheit erkennbar

geworden sind, oft unendlich mehr Geistesleben enthalten als die, welche noch nicht zu dieser liebevollen Popularität herabgebracht sind, obwohl sie wahre Spekulazion enthalten. Denn diese Aehnlichkeit haben nothwendig gerade die höchsten christlichen Geisteswerke mit der Schrift, daß sie, nach Durchlaufung einer Bahn, welche die heiligen Verfasser zu durchlaufen nicht nöthig hatten, nun wieder populär und praktisch werden in der Fülle der Erkenntniß, der Weisheit und des Lebens. Popularität, sei es in poetischer oder prosaischer Form, mit der ganzen Macht der Bewegung von dem Höchsten zu dem Niedrigsten (und das Niedrigste ist hier der arme, noch in der Knechtschaft der Sünde und in der Unwissenheit des Weltlebens sich befindende Mitmensch, zu dem sich der Geist, Christus ähnlich, mit einem populären Worte herabläßt), oder (was dasselbe sagt) Praxis, in welcher das Erzeugen des Begriffs Eins ist mit der Erweckung des handelnden Lebens in der Liebe, das ist das höchste Geistesleben, was in der Menschheit möglich ist, und die christliche Wissenschaft selbst kann beweisen, daß Werke wie z. B. diejenigen Augustin's, wo er in der Fülle seines Erkennens populär ist, und wie ein Theil von Luther's Predigten und Kommentaren, und wie Johann Newton's Briefe, der nie die Höhe des Erkennens hatte, aber eine Fülle der Weisheit, Liebe und inneren Schönheit, mehr Geistesleben haben, als in spekulativer Form überhaupt möglich ist. Hier ist die Spekulazion, die so gern die Ueberwinderin der Momente sein will, selbst überwunden, aufgelöset in Weisheit, Leben und Kraft, und dies muß also ihr höchster Triumf sein.

Der gnostische Begriff vom Geistesleben zeigt sich zweitens als irrig und dem Schriftbegriffe entgegen dadurch, daß er die Bedeutung und den Werth des geschriebenen göttlichen Worts für das Geistesleben nicht richtig auffaßt. Was historisch geworden und überliefert, was schriftlich gestaltet und niedergelegt ist, das vermag der Gnostizismus

gar nicht anders denn als Geweſenes, als überwundene menſchliche Stufe, als aufgehobenes Moment zu faſſen, und die Form, in der es allein bleibenden Werth haben ſoll, iſt dann nach ihm der ſpekulative Begriff, oder, in der Weiſe des alten Gnoſtizismus, die ſpekulative Anſchauung. Daher das Beſtreben, das profetiſche Wort als eine menſchliche Entwickelungsſtufe und als göttlich nur in demſelben Sinne zu faſſen, wie alle Religion, auch die niedrigſte poſitive, göttlich iſt, um der unbewußt einwohnenden Idee willen, welche ringt, Begriff zu werden. Daher das Herabſehen auf diejenigen als Pſychiker, die den karakteriſchen Unterſchied des profetiſchen Worts von jedem anderen Erzeugniſſe der alten Literatur behaupten. Während aber der Gnoſtizismus eben dieſe Herabſetzung des bibliſchen, beſonders des altteſtamentlichen Worts vom Standpunkte des Geiſtes, der hier noch gebunden ſei, behauptet, läßt es ſich zeigen, daß gerade der bibliſche Begriff des Geiſteslebens die Thatſache des bibliſchen Wortes ganz anders auffaſſen lehrt. Denn zugegeben, daß die Sprache, die Nazionalität, die Empfindungsweiſe, die Geiſtesbildung der bibliſchen, beſonders der altteſtamentlichen, Schriftſteller beſchränkt ſei: ſo folgt daraus nicht, daß nicht der Geiſt Gottes, der ewig-lebendig und göttlich-reich über der menſchlichen Beſchränktheit ſteht, dieſe habe zu einem Sprachgebilde, zu einem Geiſtesworte voll ewiger und unendlicher Bedeutung, auch der Form nach, machen können. Denn wäre dies nicht möglich: ſo hätte der Geiſt Chriſti auch nicht in den mittleren Jahrhunderten, in welchen Empfindungs- und Gedankenbildung ſo vielfach beſchränkt war, in einzelnen Individuen einen Grad von Vollkommenheit des inneren Lebens und von Aehnlichkeit der Herzensgeſtalt mit Jeſus Chriſtus hervorbringen können, welcher einen bleibenden, feſten Seelenwerth behält gegenüber der ſich fort und fort entwickelnden Kultur der Zeit. Eben ſo wenig als das Perſönlich-individuelle, in welchem chriſtliches Geiſtesleben iſt, verſchlungen und der

Werth deſſelben verringert wird durch eine höhere Nazional- oder Weltkultur: eben ſo wenig darf es dem perſönlichen Geiſte Gottes abgeſprochen werden, aus dem Empfindungs- und Gedankenleben der hebräiſchen Nazionalität einen wortmäßigen Ausdruck ſeines perſönlichen Weſens bilden zu können. Und dies iſt der Begriff des profetiſchen Geiſteswort's. Die Perſönlichkeit der profetiſchen Schriftſteller wird nicht vernichtet, aber ſie dient nur als mehr oder minder vollkommenes Organ für den Selbſtausdruck des heiligen Geiſtes, deſſen Perſönlichkeit die erſte und weſentliche Bedingung zur Auffaſſung des Unterſchiedes zwiſchen der heiligen Schrift und der übrigen Literatur iſt. Weshalb auch der Mangel des Begriffs von der Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes der gemeinſame Grund iſt, aus welchem ſowohl Schriftſteller, die den Razionalismus nicht ganz überwunden haben, als gnoſtiſche Schriftſteller das Schriftwort in irgend einem Maaße herabſetzen; denn die Perſönlichkeit, die der Gnoſtizismus etwa dem Geiſte Gottes beizulegen ſcheint, iſt nicht die wahre. Dies ergiebt ſich gerade daraus, daß das Wort nicht in dem rechten Verhältniſſe zum Geiſte aufgefaßt wird, dem es doch der Gnoſtizismus wenigſtens dem Namen nach beilegen kann, was der Razionalismus nicht kann. Denn es iſt eine beſchränkte, ja falſche Vorſtellung von der Natur des Worts, daß es blos das Gedankenleben ausdrucken ſoll, immer alſo nur inſofern Werth habe, als es dem Ausdrucke des Begriffs, als der höchſten Form des Gedankens, ſich nähere. Vielmehr das Wort iſt der Ausdruck des ganzen perſönlichen Weſens, alſo auch der Liebe, die in ſeinem Inneren lebt, und die, ihrer Natur nach, niemals in dem Begriffe vollkommen aufgeht, alſo auch nicht durch die ſpekulativ-logiſche Seite des Worts ſich vollkommen ausſpricht. Wie nun das menſchliche Wort, außer der logiſchgrammatiſchen Seite, noch eine Fülle von Kräften zum Ausdrucke des Inneren hat, welche es, von der Abbildlichkeit für die höchſten Anſchauungen bis zu dem

durch den Ton vermittelten Ausdrucke der leiſeſten Schwingungen des Gefühls, zu einem natürlichen Wunder der Offenbarung des ganzen inneren Menſchen macht: eben ſo, nur in unendlich höherem Grade, vermag das durch wahre Wirkung des Geiſtes Gottes erzeugte Wort die Lebensfülle dieſes Geiſtes auszuſprechen. Und dieſe Lebensfülle iſt weſentlich Liebe, wollende, wiſſende Liebe, weil das Weſen Gottes ſolche Liebe iſt. Nicht deshalb iſt ſie, jene Lebensfülle, Liebe, weil ſie Geiſt iſt, ſondern ſie iſt Geiſt, weil ſie Liebe iſt, d. h. das Geiſtſein, das ſchlechthin heilige, des Geiſtes Gottes, iſt bedingt dadurch, daß er der Geiſt der vollkommenen Liebe iſt. Alſo iſt der Begriff der Liebe voller und höher als der des Geiſtes. Iſt es nun gerade die Lebensfülle des Geiſtes in der Liebe, deren Offenbarung durch das den Profeten gegebne und in den Profeten erzeugte Wort ſich ausdrucken muß: ſo wird dieſes Wort nicht ſeinen Hauptwerth haben als Bezeichnung eines Moments des Denkens (dieſen Prozeß kennt und befördert der Geiſt, aber der eigentliche Zweck ſeiner Selbſtoffenbarung iſt ein weit höherer), ſondern als Ausdruck der Liebe. Die Liebe des Geiſtes muß aber vor Allem Liebe zum ewigen Worte oder zum Sohne ſein, den der Geiſt Gottes als das Ebenbild Gottes, als den Träger aller Dinge, und als deſſen Geiſt er ſich weiß. Nun liegt es im Weſen der altteſtamentlichen Oekonomie (nicht der Weltentwickelung als Idee), daß der heilige Geiſt vor der Menſchwerdung des ewigen Wortes als liebend-wiſſend um ihn, ihn wahr und wirklich weiſſagend, und in beidem ihn mit göttlich-zarter Kunſt des Wortes zeichnend erſcheint. Er kann ſich dabei der ſubjektiven Sehnſucht der Genoſſen des Offenbarungsvolks als Grundlage und Organs ſeiner Ausſprüche bedienen, aber niemals werden dieſe Ausſprüche aus dieſer zu erklären ſein, ſondern ſie aus ihnen, und immer werden ſie in ihrer über der Volksentwickelung erhabenen göttlichen, in ſich ſelbſt vollkommenen Weisheit und Schönheit erkennbar

sein *). Daher wird das profetische Wort auch nur da recht verstanden und gewürdigt, wenn es vorzugsweise von der Seite dieser die Liebe im Wissen ausdruckenden Lebendigkeit, Schönheit und zarten Angemessenheit erkannt wird, wozu denn die durchaus einzige Vorbereitung und Ausstattung der hebräischen Nazion und Sprache für das Geistig-liebende und Moralischzarte in der Auffassung der Persönlichkeit zu benutzen ist. In dieser Form nun, die diesen Inhalt darstellt, ist das profetische Wort weder überwunden noch je zu überwinden, sondern es ist göttlich vollkommen, immer bleibend, und überwindet selbst alles Menschliche, d. h. vorzüglich die menschliche Unwissenheit, Unehrerbietung und Kälte gegen den Sohn Gottes, indem es diesen einmal so gezeichnet hat, daß der Geist Gottes selbst für alle Zeiten an diesem Texte seine innere Predigt in den Gemüthern der auf das Wort Achtenden anknüpfen kann. Es ist auch so wenig widersprechend, daß der Geist, welcher in der Oekonomie des Neuen Testaments sich voller und allgemeiner ausgegossen hat, auf sein eigenes Wort zurückweiset, daß es vielmehr noch unnatürlicher wäre, wenn er es nicht thäte, als wenn ein Dichter auf seine vollendetsten Kunstwerke deshalb nicht mehr zurückweisen sollte, weil er in späteren Zeiten überhaupt keine dichterische Werke mehr schreibt, sondern in einem unmittelbaren christlichen Geistesleben die Resultate seiner Erfahrungen und seiner Kräfte zusammendrängt. Der Werth und die Bedeutung des profetischen Worts hört deshalb so gar nicht mit der Erfüllung des Hauptinhalts, durch die erste Ankunft Christi, auf, weil Beweis für das Gekommensein Christi, Erkennung Christi als des Verheißenen nie die Hauptabsicht der Weissagung war,

*) In der Aufhebung des Unterschiedes zwischen menschlichreligiöser Sehnsucht und wirklichem Geistesworte wurzelt auch die Verkennung des Alten Testaments, die sich durch die Schleiermacherische Theologie hindurchzieht.

ndern vielmehr Zeichnung Christi als des Ewigseienden und wigbleibenden, nicht sowohl zur Wirklichkeit des Glaubens : ihn, als zur Lebendigkeit des Verständnisses seiner, zur eistesfreude der Gläubigen im Erforschen des Worts, end= h zur Unterhaltung und Ausbildung der Hoffnung auf zweite Ankunft Christi. Das profetische Wort ist nicht : Wunder in historischen Thatsachen, wie die Wunder, rke Christi, es ist auch nicht vorzugsweise dazu gegeben, das Wunder des Eintreffens einzelner Züge vorzuberei= : (obwohl dies mit Nothwendigkeit als ein Einzelnes aus n Ganzen sich hervorhebt) *), sondern es ist das Wunder sich in seiner Beziehung zu Christus wissenden und be= genden göttlichen Geisteslebens in der Menschheit, es ist

*) Deshalb muß der relative Werth der Erfüllung spezieller Züge der Weissagung in dem Leben Christi anerkannt werden. Eben weil hier das Einzelne in Beziehung steht zu dem Ganzen des Selbstzeugnisses des Geistes Gottes von sich und seinem Verhältnisse zu Christus, hat es religiösen Werth. Dieser Werth steigt in demselben Maaße, als in dem Einzelnen sich die ganze Bedeutung des Erlösungswerkes Christi gewissermaaßen psychologisch zusammendrängt. Dies ist der Fall bei den menschlichen Leidensempfindungen, die das Tiefste der göttlichen Herablassung Christi aussprechen. Deshalb haben Erfüllungen von Stellen, wie in Ps. 22, Jes. 53, Sach. 11, 12 einen von den Aposteln bezeichneten, in der Kirche unvergänglichen Werth. Sie sind merkwürdig nicht vorzüglich als Erfüllungen des Vorausgesagten (und dieser Geschichtspunkt, der auch bei dem Unbedeutendsten gefaßt werden könnte, hat die meisten Mißverständnisse veranlaßt), sondern als Zeichnungen von Empfindungen, deren Erfüllung in dem Mittler sich mit dem Höchsten und Tiefsten berührt, was Gegenstand unseres Glaubens, unserer Bewunderung und Dankbarkeit ist. (Vgl. S. 146, Schluß der Note). So vereinigt sich Abneigung gegen willkührliche Typologie sehr wohl mit gedankenreicher Freude an diesen Hindeutungen des Geistes Gottes (1 Petr. 1, 11. vgl. Hebr. 9, 8).

das Bezeugen Christi als des ewigen Ausgangs- und Mittelpunktes alles Geistteslebens, es ist das Hinweisen aller für das Geistesleben im Worte Empfänglichen zu Christus, dem Herrn und Inhaber dieses Lebens.

Diese Auffassung ist die aus dem Wesen der Sache, aus dem Verhältnisse des Geistes zu Christus dem ewigen Worte, und zu dem Worte der menschlichen Sprache, hervorgehende; und solange der Gnostizismus sie nicht widerlegt hat, vermag er auch die seinige von dem durch spekulative Begriffe zu verdrängenden Werthe des profetischen Worts nicht festzustellen.

Es ist bisher mit Absicht vorzugsweise von dem profetischen Worte des Alten Testaments gesprochen worden, nicht allein weil gegen dieses und seine stark orientalische und hebräische Form die heftigsten Angriffe des älteren und neueren Gnostizismus gerichtet sind, sondern auch, weil ähnliche Angriffe gegen das Ganze der Bibel und namentlich gegen das Neue Testament als göttliches Geisteswort dadurch im Wesentlichen schon mit widerlegt sind. Denn das Neue Testament, entstanden aus derjenigen Geistesökonomie, in welcher der heilige Geist, durch den Glauben an Christus, bleibend den Gemüthern einwohnt, nimmt, seiner ganzen Bestimmung nach, die natürlichmenschlichen Elemente, ruhiger mit dem Geistesleben geeinigt, in sich auf, es macht daher, seiner Form nach, als Schrift, als Sammlung göttlicher Aussprüche, wenigstens keinen höheren Anspruch, ein Werk des heiligen Geistes zu sein, als das Alte Testament, namentlich die eigentlich profetischen Theile desselben. Indem es dem Inhalte des Worts nach weit höher ist als das Alte Testament, da es die Worte des Sohnes Gottes selbst enthält, ist es der Form und der formellen Göttlichkeit nach eher weniger. Während es seine Bedeutung als göttliches Schriftwort allerdings durch die Anschließung an das Alte Testament unter dem Begriffe des einen heiligen Geistes, der die Verfasser beider Testamente erleuchtete,

erhält: so bleibt doch gewiß, daß das wider das bleibende göttliche Ansehn des Alten Testaments Gesagte das Neue noch viel weniger trifft, da es vermöge der absoluten Göttlichkeit des Worts Christi, die es enthält, seine Form schon blos durch seinen Inhalt bewährt, und durch das Einwohnen des heiligen Geistes in den von dem Herrn eingesetzten Aposteln die Schriften dieser und das darin enthaltene Geisteswort weit über jede wechselnde und geschichtlich sich entwickelnde reinmenschliche Geistesform hinausstellt. In Ansehung des Neuen Testaments als der Form des Worts Jesu ist in der Widerlegung des Razionalismus (vgl. S. 182) schon das Hinreichende gesagt worden. Der Gnostizismus sucht seine Stärke auch immer vorzüglich im Angriffe auf das Alte, weil er wohl begreift, daß erst dann, wenn dieses untergraben sei, die Annahme einer Schrift, die den heiligen Geist zum Urheber hat, auch nicht mehr folgerichtig auf das Neue Testament angewandt werden könne. Deshalb wird auch, indem man die Behauptungen des Gnostizismus zurückschlägt, dem Razionalismus seine ultima ratio abgeschnitten.

Das Dritte, wodurch der Gnostizismus den wahren Begriff vom Geistesleben alterirt, besteht darin, daß er die Strenge desselben gegen Lüge und Sünde nicht hinlänglich würdigt. Diese Strenge druckt sich besonders in der Form des Gesetzes aus, und da vor der höchsten Mittheilung des Geistes durch die Vermittelung Jesu die Heiligkeit des Geistes sich vorzugsweise in der Abwehr der in den volksthümlichen Religionen und Sitten befindlichen Elemente der Lüge und Sünde zeigen mußte: so entstand auch dadurch die Nothwendigkeit, daß das Geisteswort sich, in Verbindung mit seinem verheißenden Elemente, in der Form des Gesetzes aussprach. Und diese Form mußte die ganze Strenge, das ganze Glutfeuer der göttlichen Heiligkeit als Zorn gegen die Sünde, in den Empfindungs- und Gedankenbeziehungen der hebräischen, von den Greueln der Abgötterei umgebenen, mit

orientalischer Zusammenschauung des Inneren und Aeußeren ausgestatteten, Nazionalität ausdrucken. Dies war nicht Einseitigkeit, Härte, Uebertreibung, es war die Wahrhaftigkeit und Heiligkeit des Geistes Gottes selbst in seiner Theilnahme an der durch die Sünde sich elend machenden Menschheit, und konnte, der Natur der Sache nach, nur durch die mild-heilige Erscheinung des Menschensohnes mit dem Ausdrucke der anderen Elemente des Geisteslebens, im Neuen Testamente, sich in volles Gleichgewicht setzen; womit das nicht im Widerspruche steht, daß die richterliche Seite des Geisteswortes im letzten Buche des Neuen Testaments noch einmal, in einer eigenthümlichen Verbindung mit der verheißenden, stark hervortritt. Indem nun der Gnostizismus diese Strenge und diesen Eifer des Geisteslebens überwiegend aus blos menschlichen Ursachen, den Unterschied zwischen dem Menschengeiste und dem Geiste Gottes aufhebend, ableitet, sei es als leidenschaftlichen Eifergeist, oder als Hierarchismus, oder als gesetzgeberische Klugheit, oder gar als Rest des noch nicht überwundenen Heidenthums: so schwächt er das Gefühl für die Nothwendigkeit der Ausscheidung aller Lüge und Sünde aus dem Geistesleben, er ermuntert die Inhaber von diesem selbst, auch das Schlechte in den falschen polytheistischen Religionen nicht so schlecht zu finden, als es ist, und nähert sich der Vorstellung von der Unvermeidlichkeit und relativen Sittlichkeit der polytheistischen Unsittlichkeiten. Das Extrem dieser Ansicht stellen mehre Gnostiker des zweiten Jahrhunderts dar, welche, wie Karpokrates, das Gesetz schon darum, weil es Beschränkung ist, für unsittlich erklären und es von schlechten Dämonen ableiten. Doch enthält auch der neuere Gnostizismus ein starkes antinomistisches Element, dessen er auch, bei seiner Art, Natur und Gnade zu identifiziren, durchaus nicht los werden kann; wie dies der folgende Paragraph noch in Kurzem zeigen wird.

§. 3.

Der Gnostizismus, weil er die Sünde nicht als freien Ungehorsam erkennt, begreift die Erlösung auch nur als Selbstentwickelung der Welt.

Da nach dem Gnostizismus das Geistige in der Welt, namentlich der endliche Menschengeist, die Selbstentwickelung Gottes zur Welt ist: so kann dieser endliche Menschengeist auch nie in einer solchen Entgegensetzung gegen Gott gedacht werden, welche, der Schrift gemäß, als ein freier Ungehorsam erschiene. Denn der Gnostizismus sieht den endlichen Geist in solchem Sinne aus Gott stammend an und mit Gott Eins seiend, daß das Böse unmöglich aus dem Willen des Geistes kommen kann. Deshalb sieht er das Böse nur als die dem Geiste entgegengesetzte, niedere Seite des Daseins an, welche blos als Uebergang und eigentlich nur insofern besteht, als der Geist an ihr ein Organ und einen Stoff seiner Selbstentwickelung findet. Diese Vorstellung kann zweierlei Formen annehmen, entweder die, daß die Materie an sich als todte Hyle betrachtet wird, die jedoch dem Geiste als Gegenstand der Bekämpfung zu seiner Entwickelung dienlich ist, oder daß die Materie als ursprünglich selbst Geist und nur deshalb zur Körperlichkeit erstarrt angesehen wird, damit die ewige, sich so in Materie und Geist spaltende Idee sich zur absoluten Geistigkeit einer Gott-welt entwickele. Jene dualistische und diese monistische Anschauungsweise mag, metaphysisch-logisch betrachtet, sehr verschieden sein: gnostisch, d. h. in Bezug auf die Alterazion der christlichen Lehre, ist sie gleich. Denn da in beiden Fällen der Menschengeist, als durch innere Nothwendigkeit behaftet mit einem Aeußeren, Anderen, Natürlichen erscheint, und nur dies ihm das Böse ist: so kann er die Sünde auch nie als freien Abfall von Gott erkennen, nie als geistigen Gegensatz der Kreatur gegen den Schöpfer,

nie als Schuld, die geſühnt, und durch eine an das Bewußtſein der Freiheit ſich anſchließende Erlöſung aufgehoben werden muß. Da die Sünde die, entweder dualiſtiſch oder dialektiſch, nothwendige Form der Entwickelung der Menſchheit zum vollen Einsſein mit Gott oder zum vollen Gottſein iſt: ſo kann dem Gnoſtizismus die Erlöſung nichts Anderes ſein als Selbſtentwickelung der Welt zur volleren Geiſtigkeit, Selbſthülfe, aber im Weſentlichen nur ſo, wie ſich die Pflanze hilft, indem ſie aus der Knospe zur Blüthe wird, ſei es nun daß die Materie dabei angeſehen werde als ſich erſchließend zur Geiſtigkeit und dadurch werdend, was ſie urſprünglich oder weſentlich iſt, oder als überwunden vom Geiſte und zur abſoluten Scheidung von dem Reiche des Geiſtes verurtheilt. Der Erlöſer kann dabei nicht die ewige, die Gottheit und Menſchheit vereinigende Perſon Jeſu Chriſti ſein. Denn obwohl der Gnoſtizismus auf verſchiedene Weiſe beſtrebt geweſen iſt, die Idee der Menſchheit, wie ſie in Gott und aus Gott ewig vorhanden geweſen, als den Logos der Schrift und den Logos nur als dieſe Idee anzuſehen, und obwohl dies ſogar als der Berührungspunkt angeſehen werden kann, den die beſſeren gnoſtiſchen Syſteme noch mit der rechtgläubigen Lehre haben: ſo wird dieſer Begriff doch völlig verdorben durch die Art, wie der Gnoſtizismus denſelben auf die Perſon Jeſu Chriſti anwendet. Denn da er nicht einer wahren Erlöſung, ſondern nur einer Selbſtentfaltung der Menſchheit von der niederen zur höheren Geiſtigkeit zu bedürfen meint: ſo iſt ihm Jeſus, auch bei der höchſten Auffaſſung, in ſeiner Eigenſchaft als Erlöſer auch nicht ſpezifiſch, ſondern nur dem Grade nach verſchieden von allen anderen Menſchen. Und ſo wie er den Logos (nach derjenigen Vorſtellung, die er ſich bei ſeiner fehlerhaften Auffaſſung des Verhältniſſes von Gott und Welt bildet) als in allen Menſchen Menſchwerdend ſich denkt: ſo muß er auch die Sünde, als das in jedem hiſtoriſchen Individuum als niederer Stoff noch nicht vom Geiſte durchdrungene, in

dem persönlichen Erlöser annehmen, d. h. er hat nur einen Erlöser, der selbst der Erlösung bedarf, und hat eine Menschheit, die der Erlösung nicht bedarf, weil sie sich eben als Menschheit selbst hilft. Beides ist unchristlich. - Weil der Gnostizismus aber es in der Geschichte so findet (denn soweit läßt selbst der Gnostizismus die Geschichte gelten), daß von der Person Jesu aus und bis zu derselben hin das religiöse Leben der Menschheit eine gewisse Geistigkeit und Kraft gewonnen habe: so nimmt er ein geschichtlich konzentrirtes Lebendigsein der Idee der Menschheit in Jesus an, zu welcher die gesammte Religionsgeschichte, oder vielmehr die ganze Weltgeschichte, ohne Dazwischenkunft eines Volkes Gottes, eines göttlichen Gesetzes und einer göttlichen Verheißung, die Vorbereitung geliefert, und von welcher aus sich der religiöse Geist, bestimmt zur Auflösung in Spekulazion und Kunst, über die Menschheit verbreite. Der Logos verhält sich also, nach dieser Vorstellung, nur gleichsam bedeutsamer schwebend über der Person Jesu, und gefühlsmäßiger sie berührend, er wird aber nicht Fleisch in ihr. Dies ist der Doketismus, der in der einen oder der anderen Form dem Gnostizismus anhaftet. Denn es ist eben sowohl Doketismus zu sagen, Gott war nur auf ideale Weise in Christus, d. i. durch eine besondere Lebendigkeit seiner menschlichen Idee, als es Doketismus ist zu sagen, der reale Logos schien nur einen menschlichen Körper zu haben in Jesus, hatte ihn nicht wirklich, denn auf beiderlei Art wird die Lehre aufgestellt, die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christus scheine nur zu sein, denn in dem einen Falle ist die Menschheit nicht (der historisch sogenannte Doketismus), im anderen ist die Gottheit nicht, sondern nur die Idee der Gottmenschheit in der Menschheit (der neuere Doketismus). Diese doketische Wendung des Christusbegriffs im Gnostizismus ist gerade deshalb so verderblich, weil sie den Begriff der Versöhnung, wie er in der Schrift enthalten ist, nothwendig zerstört. Denn nicht nur ein Christus,

welcher nicht wahrer Menſch iſt, kann nicht durch Leiden und Sterben verſöhnen, ſondern auch ein Chriſtus, der nicht Gott iſt, ſondern es nur ſcheint zu ſein, kann, in ſeiner eigenen Sündigkeit, die er deshalb haben muß, weil er nicht Gott iſt, nicht leidend und ſterbend wahrhaft ſühnen und verſöhnen; ſondern die Verſöhnung im Gnoſtizismus kann lediglich Symbol ſein, und zwar nicht derjenigen Abſterbung, die jeder Gläubige an Chriſtus in ſich erfahren muß (dies Symbol iſt vorhanden in der realen Verſöhnung), ſondern derjenigen, die jeder Menſch, inſofern er Menſchheit iſt, wirklich durch den nothwendigen Prozeß der Geiſtesentwickelung in ſich erfährt, wobei denn die logiſche und die pſychologiſche und phyſiologiſche Seite der menſchlichen Entwikkelung an die Stelle jenes göttlichen Werks der Gnade vermittelſt des Glaubens an den für uns geſtorbenen ſündloſen Mittler Jeſus Chriſtus geſetzt wird.

In dieſen Lehren liegt weſentlich die Tendenz, die wirkliche Geſchichte Jeſu zu umgehen, gering zu achten, zu untergraben. Denn die Machtthaten deſſen, der ſich in ſeiner hiſtoriſchen Perſönlichkeit als mit dem Vater Eins darſtellt und ausſpricht, ſind dem Gnoſtizismus theils zuwider, theils erſcheinen ſie ihm unnütz für die religiöſe Auffaſſung Chriſti, denn er haßt es, die konkrete Wirklichkeit des Weſens der Gottheit anzuerkennen nur in dieſer Perſon, er will ſie im Weſentlichen gleich für die ganze Menſchheit haben. Darum geht er von dieſen Vorausſetzungen aus, um die evangeliſche Geſchichte anzuzweifeln, und indem er es ſich verbirgt, von wie ſtarken Vorurtheilen befangen er die Kritik dieſer Geſchichte übt, wird es ihm denn auch ein Leichtes, die Ausſprüche des Herrn über die eſchatologiſchen Dinge als Symbole des auf eine abſolut geiſtige und ewige Weiſe im Geiſte des Menſchen Vorgehenden anzuſehen. So trifft der Gnoſtizismus, durch einen weiten Umweg, mit dem Rationalismus in der Verwerfung des göttlichen Wortes zuſammen, und zeigt dadurch ſeinen gemeinſchaftlichen Ur-

ſprung aus der vermeſſenen Ueberſchätzung des Menſchengeiſtes.

Alle in dieſen letzten Paragraphen dargeſtellten Lehren des Gnoſtizismus ſind einestheils nur Folgerungen aus den in den beiden vorigen entwickelten Grundprinzipien, und widerſprechen anderentheils ſo ausdrücklich den Zeugniſſen der heiligen Schrift, daß ſie für diejenigen, welche urtheilen, daß die Angriffe auf dieſe in dem bisherigen Gange dieſes Werks hinreichend widerlegt ſeien, keiner ausführlichen Zurückweiſung bedürfen. Denn weil das Geiſtesw ort des Alten Teſtaments auch inſofern als es nicht auflösbar iſt in eine logiſch-ſpekulative Einheit des Begriffs, göttlich iſt, und nicht angeſehen werden darf als nur inſofern göttlich, als es dieſe Einheit in ſich enthält und vorbereitet: ſo iſt auch das darin enthaltene Geſetz ein göttliches Zeugniß von dem Daſein der Sünde als eines freien Abfalls und Entgegenſetzung gegen Gott und von Gott; wie denn dieſes Zeugniß des Geſetzes mit der, in ihrer populären Verſtändlichkeit durch die Natur des Geiſtesworts als wahr ſich erweiſenden, Geſchichte des Falls der erſten Menſchen übereinſtimmt. Und weil das Geiſtesw ort des Alten und Neuen Teſtaments dem Mittler zwiſchen Gott und Menſchen, dem Sühner der Sünde, in ſeiner ewigen Exiſtenz eine Weſenseinheit mit Gott, nicht aber mit der Welt beilegt *): ſo iſt diejenige Richtung des Gnoſtizismus, welche auf eine dem Sabellianismus verwandte Weiſe die Welt als den Sohn Gottes anſieht, ſo daß Chriſtus nur deshalb ſo heiße, weil er die Blüthe der aus dem Weſen Gottes entſprungenen Welt und Menſchheit ſei, unſchriftmäßig und unwahr.

---

*) Joh. 1, 1, 2. In Anſehung der Lehre des Alten Teſtaments, daß Jehovah ſelbſt als Mittler kommen werde, und der des Neuen, daß er gekommen ſei, vgl. meine Bemerkungen über den Standpunkt der Schrift das Leben Jeſu von Dr. Strauß S. 29—33.

Auch derjenige Punkt, auf welchem die gnostische Irrlehre den meisten Schein spekulativer Wahrheit gewinnt, nämlich die scheinbare Unmöglichkeit, daß der Abfall der durch und zu Gott geschaffenen Kreatur als etwas Anderes könne gefaßt werden, denn als die nothwendige Entwickelung des unmittelbaren Einsseins mit Gott zu dem durch Reflexion und Begriff vermittelten, widerlegt sich, unter dem Ansehn des Schriftwortes, durch den falschen Begriff von Gott, von welchem der Gnostizismus ausgeht. Denn jener Gedanke beruht nur darauf, daß die Hervorbringung der Freiheit und die gerechte Zusammenordnung des aus der Freiheit Hervorgegangenen nicht als der höchste Zweck der Schöpfung angesehen wird. Als solcher kann aber die Freiheit nicht angesehen werden, sobald die Schöpfung selbst nicht als ein Akt der göttlichen Freiheit in der Liebe, sondern als der Akt einer solchen Liebe angesehen wird, die mit Nothwendigkeit ihr eignes Wesen aus sich entläßt. Die nothwendige Emanazion kann nicht die Freiheit der Kreatur zur Folge haben, sondern nur ein solches Sein der Kreatur aus und in Gott, wodurch sie wiederum mit Nothwendigkeit ihrem letzten Ziele, d. h. der Verwirklichung Gottes in ihr selbst, entgegengeführt wird. Alles dieses erscheint falsch, sobald man von dem Schriftbegriffe des in seiner ewigen Liebe (in welcher die Dreieinigkeit gegeben ist) allgenugsam seligen, und in dieser Seligkeit die Welt frei aus Liebe erschaffenden Gottes ausgeht. In der Schöpfungsthat dieses Gottes muß die Freiheit, d. h. das Vermögen der Selbstbestimmung der endlichen Geister in Bezug auf Gott, das Höchste sein, da es das Letzte, die bleibende Befestigung und Vollendung der Welt nach dem Sichverhalten der Freiheit, bedingt. Die Schrift kennt nur eine solche Vollendung und Verklärung der Schöpfung, die durch Gerechtigkeit (selbst nur eine wesentliche Erweisung der vollkommenen Liebe), d. h. durch Angemessenheit der Stufe des Lebens und des erkennenden Selbstbewußtseins zur Würdigkeit oder zum Verhal-

ten der Freiheit, geordnet und befeſtigt iſt. Hienach erſcheint die Sünde zwar von Ewigkeit vorgeſehen, aber keineswegs als ein nothwendiges Glied in der göttlichen Beſtimmtheit der Welt; vielmehr erſcheint die Beſtimmtheit der Welt dadurch göttlich und heilig, daß ſie ſo vollſtändig auf das Sichtbarwerden und Sichbeſtimmen der Freiheit angelegt iſt, daß die hinzutretende Sünde ſelbſt nichts Anderes vermag als, in die immer noch von Barmherzigkeit gehaltenen Arme der Naturmacht fallend, das Reſultat der Freiheit und der ſich auf ſie beziehenden Erlöſung auf zwiefache Weiſe herauszuſtellen.

Vierter Abschnitt.

Vom Separatismus.

§. 1.

Der Separatismus besteht in der Richtung des Gemüths, sich von dem vollen Leben der Kirche, unter dem Scheine lebendigeren Glaubens, zu trennen.

Der Separatismus erzeugt sich aus den Erfahrungen, welche die Kirche unter dem Einflusse des Spiritualismus macht. Wenn die falsche Reinheit und Geistigkeit desselben sich als ein untergrabendes, aushöhlendes und erkältendes Prinzip erwiesen hat: so erneuert sich das Bewußtsein der Kirche von ihrer wesentlichen und guten Leiblichkeit, d. h. sie wird inne, daß das Geistesleben, welches die Kirche in Gemeinschaft mit Christus hat, stets in einer leiblichen Realität vorhanden sein müsse, welche, auf das Wort Christi und Gottes zurückgehend, in dem gesunden Gefühlsleben der Kirche sich zunächst zu erkennen giebt. Aber die Kirche wird dieses Bewußtseins während ihres Ganges durch die Zeit weder lange noch jemals vollkommen froh. Denn an eben dieses Bewußtsein ihrer Leiblichkeit knüpft sich nun eine andere Verirrung an, welche auf einer fehlerhaften und einseitigen Auffassung der Leiblichkeit der Kirche beruht. Zu der wahren und christlichen Auffassung dieser gehört die lebendige Anerkennung, daß der Geist Christi die Kirche als

Einheit durchwaltet (Eph. 4, 4: Ein Leib und Ein
ſt), und daß alles Natürlichleibliche nur dadurch kirchlich
daß der eine untheilbare Geiſt des Herrn die natürlichen
iete der Kirche auf eine geordnete Weiſe in der Liebe
zuſammen hält. Hiezu gehört, daß das Schwache von
Starken getragen wird, daß das Beſondere ſich in Be-
auf das Ganze erkennt und fühlt, daß das Innerliche
der Organe und Ordnungen bewußt wird, vermittelſt
n es wieder zu einem Aeußeren wird, ohne ſeine Bedeu-
für das innerliche, perſönliche und Gemeinleben zu ver-
n. Wird nun dieſer Zuſammenhang aus Mangel an
e verkannt, verbindet ſich das Bewußtſein der Leiblich-
des Geiſteslebens mit Selbſtſucht, mit Hoffart und mit
lichem Eigenſinn, welcher das Eigene nicht fahren laſſen
, ſondern es als ein unſchätzbares Beſonderes zum Nach-
anderer Beſonderheiten in der Kirche geltend machen
: ſo entwickelt ſich der Separatismus im weiteſten Sinne
Worts, der Irrthum, welcher ein Individuelles in dem
de geltend zu machen ſtrebt, daß dadurch eine Abſonde-
von dem ganzen Leibe der Kirche hervorgebracht, und
wahre chriſtliche und geiſtige Schönheit von dieſem ver-
it und verachtet wird. Dies geſchieht immer unter dem
eine eines lebendigeren Glaubens. Denn weil der
ube, wie er vermittelſt des liebenden, demuthsvollen Eins-
ens mit der Kirche gehegt werden muß, dem Separatiſten
ein zu ſchwacher, bedeutungsloſer erſcheint, weil dieſer
Demuth und Vertrauen genug hat, die Schwäche des
ubens in vielen Gebieten und Gliedern der Kirche durch
geordnete, in's Ganze eingreifende Förderung des Gei-
ebens aufzuheben: ſo meint er, die relative Losſagung
der Gemeinſchaft der Kirche ſei das einzige Mittel, den
n Glauben in ſich zu erhalten, und dadurch denn auch
elbar einen neuen, reineren und belebteren Zuſtand der
he herbeizuführen. Der Grund des Separatismus iſt
cht, ſich ſelbſt im Ganzen der Kirche zu verlieren, alſo

Mißtrauen in die den Einzelnen in dem Ganzen und das Ganze in dem Einzelnen erhaltende Macht des Herrn, Mangel an ſelbſtſuchtloſer Freude an dem Ganzen der Kirche, und ſtolzes und eigenwilliges Vertrauen auf die beſonderen Rechte einer gewiſſen ſelbſtiſch-individuellen Auffaſſungsweiſe des Glaubens. Das Gute, welches mit dem Separatismus zuſammenhängt, iſt die lebendigere Wärme des Gefühls, das feſtere Beharren bei der Zuverſicht, daß das Leben der Kirche ſich nicht zu richten habe nach den Ergebniſſen der menſchlichen Wiſſenſchaft als ſolcher, ſondern nach den Ausſprüchen des heiligen Geiſtes, und daß durch Abweichung von demjenigen öffentlich Kirchlichen, was dem Geiſte Chriſti widerſpricht, zuletzt der Zuſtand der geſammten Kirche gewinnen müſſe. Allein dieſes Gute iſt unentwickelt und verunreinigt im Separatismus durch die überwiegende Macht der vorhin bezeichneten Irrthümer.

Geſchichtlich tritt der Separatismus hervor, ſo oft falſche Geiſtigkeit der erkennenden Thätigkeit in der Kirche von der einen, und Mangel an organiſirendem Sinne für das Geſammtleben der Kirche auf der anderen Seite ihn aus dem gleichſam bedrängten und ungeläuterten Innern der Kirche entſtehen laſſen. Denn indem die Kirche fühlt, daß ihr durch beide Arten des Spiritualismus der Glaube an Chriſtus und das Geiſtesleben in ſeiner Gemeinſchaft ſoll verkümmert werden, und doch nicht weitherzige Liebe, nicht organbildende Thätigkeit genug hat, um durch ein ächtes Gemeinſchaftsleben die Nachtheile falſcher Geiſtigkeit zu überwinden: verfällt ſie in gewiſſen Gebieten und durch gewiſſe Individuen auf krankhaftes Innenleben, ſektiriſche Trennung, und hochmüthige Eigenheit im religiöſen Gebiete. So erzeugte ſich der montaniſtiſche Separatismus im Gegenſatze gegen gnoſtiſche Tendenzen, die in die Kirche eindrangen. Der Novatianismus ward durch eine gewiſſe Erſchlaffung der Kirchenzucht hervorgerufen, und der Donatismus fand ſeine Nahrung in der zu politiſchen Geſtalt der grö-

feren kirchlichen Verhältniſſe. Im vierten und fünften Jahrhunderte bildete das faule, ſinnliche orientaliſche Mönchthum einen fehlerhaften Gegenſatz gegen das dialektiſch-rhetoriſche Element in den großen Lehrſtreitigkeiten. Der ſcholaſtiſchen Kälte und der unwahren, äußerlichen Leiblichkeit der kirchlichen Verfaſſung im 12ten, 13ten und 14ten Jahrhunderte ſetzte ſich eine große Anzahl von myſtiſchen Sekten entgegen, welche, ungeachtet edler Keime und Reſte des chriſtlichen Sinnes, ſämmtlich unfähig waren, eine geſunde ächtkatholiſche Leiblichkeit der Kirche hervorzubringen. Selbſt eine gewiſſe Klaſſe von Mönchsorden, wiewohl großentheils gebilligt von der kirchlichen Autorität, beruhte auf dem ſeparatiſtiſchen Beſtreben, etwas Beſonderes ſein zu wollen ohne begründete Hoffnung, wieder in das Gemeinleben der Kirche wohlthätig zurückzugehen. Nachdem nun durch die Reformazion eine ſolche zwiefach ſich darſtellende Erneuerung des Gemeinlebens der Kirche zu Stande gekommen war, welche ſich mehr oder minder an die Staatsgewalt anſchloß, entſtand zwar ein Trieb der kirchlichen Parteienbildung, welcher ſeinem Weſen nach nicht Separatismus war (wie man nur von einem falſchen politiſch-kirchlichen Standpunkte aus die engliſchen Diſſenter, die Brüdergemeine und einige andere Parteien Separatiſten nennen kann), allein der Separatismus ſelbſt entwickelte ſich doch in dem Maaße, als eine unfruchtbare Theologie und eine gewiſſe Beengung des geiſtig-geſellſchaftlichen Lebens innig angeregten, aber unklaren Geiſtern und Gemüthern kaum ein anderes Mittel der religiöſen Befriedigung übrig ließ. Und dieſer Sinn wird nur in demſelben Maaße ſeine wuchernde Kraft verlieren, als eine nicht gnoſtiſche, ſchriftmäßig-lebenvolle Theologie und eine ächtkirchliche, aus dem Prinzipe der Kirche Chriſti ſelbſt mit beſonnener Selbſtentfaltung hervorgehende, kirchliche Verfaſſung die gerechten Anſprüche der Kirchenglieder annähernd befriedigt. Der Separatismus trachtet auf krankhafte und unmögliche Weiſe die Kirche von der Welt zu ſcheiden, und

ſcheidet die Kirche von der Kirche; erſt wenn die Kirche auf reine und geſunde Weiſe ſich von der Welt ſcheidet, um ſich um ſo vollſtändiger in ſich ſelbſt zu einigen, wird der Separatismus überwunden ſein.

§. 2.

Die beiden Hauptformen des Separatismus ſind der Myſtizismus und der Pietismus.

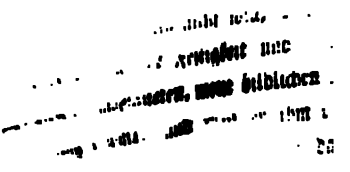
Der Begriff Separatismus iſt im Vorigen nicht in dem engeren Sinne genommen, in welchem er blos die Neigung, ſich von dem äußeren Verbande der Kirche abzuſondern, in ſich ſchließt, ſondern in dem weiteren, in welchem er den inneren Grund einer jeden Abſonderung bezeichnet, möge dieſe nun äußerlich ſich darſtellen oder nicht. Und in dieſem Sinne tritt der Myſtizismus als beſondere Art des Separatismus auf, wiewohl er es in der Regel auf eine ſichtbare Abſonderung von der Kirche nicht anzulegen pflegt. Nur um ſo beſtimmter tritt er in dieſer Hinſicht dem Pietismus gegenüber, der gerade dieſe äußere Abſonderung vorzugsweiſe liebt; beide aber ergeben ſich als die Hauptarten des allgemeinen Separatismus durch folgende Betrachtung. Die geſunde Leiblichkeit der Kirche beſteht darin, daß der innerſte Punkt des leiblichgewordenen Geiſteslebens, das Gefühl, in unzertrennter Einheit ſowohl mit der höchſten menſchlichen Seelenthätigkeit als mit dem allgemeinſten menſchlichen Verkehre der Kirchengenoſſen bleibt. Denn nur mit beiden zuſammen gedacht iſt das Leibliche der Kirche geſund, ſo wie auch der Leib des Menſchen nur dann in höherem Sinne geſund iſt, wenn er ſich den Einflüſſen des menſchlichen Geiſtes zum Organe leihet, und wenn er in den Verkehr des natürlichen menſchlichen Lebens durch Geben und Empfangen friſch und kräftig eintritt. Die höchſte menſchliche Seelenthätigkeit iſt das vernünftige Denken; das allgemeinſte Organ

für die Auffassung und Verarbeitung des äußeren Lebens ist die Phantasie. Denken wir uns nun das christliche Gefühlsleben mit der Phantasie geeinigt, aber sich der Thätigkeit des vernünftigen Denkens entziehend: so entsteht der Mystizismus, die Neigung christlich zu sein ohne vernünftigen Gedankenverkehr. Setzen wir dagegen das christliche Gefühlsleben in Wechselwirkung mit der Vernunftthätigkeit, aber sich durch eine Erdrückung der Phantasie von dem äußeren und volksthümlichen Leben der Kirche trennend: so entsteht der Pietismus, die Neigung kirchlich zu sein ohne volksthümliche Thätigkeit der Phantasie. Und diese Eintheilung würde ihr Recht behalten, wenn man auch die erste Verirrung mit dem Namen des Fanatismus *), welcher jedoch mehr einen sittlichen Fehler ausdruckt, und die zweite mit dem Namen der Sektirerei, welche jedoch mehr eine kirchlichstatistische Erscheinung ist, bezeichnen wollte.

*) Wie Walch S. 309 ein Kapitel hat von den Streitigkeiten mit den Fanaticis; Schubert P. 3. c. 5. de enthusiasmo. Von dem heißt es §. 1, solet autem et fanaticismus appellari.

Der
und der
verkehr ir

Jede
heutzutage
der Myſtik
aber etwas
verſchieden
ein Bewußt
wußtſein v
bis zur wiſſ
ſtiſchen von
werden kann
kann, ſo ge
Religion uni
ſtiſch iſt, w
die Seele (wi
ſich der begri
wirkliches Vor
und die Uebere
lich zu erkennen
ſem Sinne iſt n
der einen Seite,
ſtesleben in dem n
Verbreitung der V
ſenleben in Tiefen



[illegible] zu nehmen und mit ihr fortzuſchreiten berufen ſei. [illegible]ſtizismus ſtrebt daher nothwendig zur Separazion [illegible]ndividuums von der ganzen Kirche, und es iſt nur [illegible]urchführung ſeines eigenen Prinzips, wenn er es da[illegible]nicht bringt. Daher beſtehen auch die durch den eigent[illegible] Myſtizismus hervorgerufenen Vereine alle nur inſo[illegible] als Einer an der Spitze als der eigentliche Inhaber [illegible]eligiöſen Lebens verehrt wird, welchem die Anderen ſkla[illegible] huldigen, ſich gleichſam zu Einer Perſon mit ihm iden[illegible]ren, und von ihm aus die Kirche neu, oder vielmehr [illegible]neue Kirche zu konſtituiren ſtreben. Der Myſtiker will [illegible]freilich nicht alle religiöſe Gemeinſchaft aufgeben, aber [illegible]kennt nur die an, welche ſein unvermitteltes, und un[illegible]lichtes, individuellſtes Chriſtenthum zuläßt. Inner[illegible] dieſer iſt er im Stande, von irrigen Prämiſſen aus [illegible] nur ſcharfen Verſtand, ſondern auch abſtrakt vernünf[illegible] Gedankenverkehr zu entwickeln; nur gerade denjenigen [illegible]nkenverkehr, der im vollen Ganzen der Kirche ſich gläu[illegible] und liebendfrei zugleich erzeugt, will er nicht, weil er [illegible]dadurch in ſeiner Eigenheit geſtört ſieht. Der vernünf[illegible] Gedankenverkehr in der Kirche geht aber nothwendig [illegible] der ſchlichteſten und einfachſten Reflektirung des inneren [illegible]ſtteslebens aus in die zwei Gebiete über, einerſeits in [illegible] an dem Worte der Schrift und der Thatſache der Kirche [illegible] entwickelnde wiſſenſchaftliche Erkennen, die Theologie, [illegible] andererſeits in das kirchliche und chriſtliche Geſpräch, [illegible] der im Gottesdienſt gehaltenen Homilie bis zu der [illegible]ig-mannichfaltigſten, unter Streit und Gegenſatz die Ein[illegible] des Geiſtes fühlenden und findenden, chriſtlichen Unter[illegible]ung mit allen ihren Gr[illegible]ſen; welches Zwie[illegible]r dann wieder ſeine Ein[illegible] der ohne ausdrück[illegible] religiöſes Wort ſich kun[illegible]einſchaft des Gei[illegible] Daher [illegible] Myſtiker [illegible] iſt, die ſtrengere [illegible]ſchaft [illegible] höchſt[illegible]nde Gelehrtheit [illegible] [illegible] Geſelligkeit, in

zu sein. Denn das rein Mystische zeigt seine Reinheit dadurch, daß es vermittelst vernünftigen Gedankenverkehrs in Zusammenhang und Uebereinstimmung sich erhält mit allem Klaren, Allgemeingültigen, Geistigbelebenden, was die Kirche in sich schließt; das falsch Mystische zeigt sich darin, daß es den vernünftigen Gedankenverkehr in der Kirche scheut, weil es den Gegenstand des Glaubens, Gott in Christus, nur so haben will, wie die selbstisch-losgetrennte Thätigkeit des Gefühls und der Phantasie ihn dem Individuum gezeigt, nicht wie er sich in dem Ganzen der Kirche gezeigt hat, und wie ihn eben dadurch auch jedes im Ganzen lebende Individuum, nach seinem Maaße, sehen will. Es ist daher nicht richtig, den Mystizismus als Verzichtleistung auf den Gebrauch der Vernunft im Allgemeinen zu karakterisiren, denn einerseits ist diese Verzichtleistung gar nicht möglich, und gewiß bei einem jeden religiösen und gewissenhaften Menschen, wie doch auch der mit dem Mystizismus Behaftete immer noch angesehen werden muß, niemals wirklich, andererseits würde die Verzichtleistung auf den Gebrauch der Vernunft in razionalistischer Weise nicht das sein in der Erfassung der positiven Religion, was dem Mystiker eigen wäre, sondern das, was der Mystiker mit dem glaubensgesunden Christen gemein hätte. Aber das macht den Mystiker im tadelnswerthen Sinne aus, daß er den in der Kirche selbst, in der Gemeinschaft der Gläubigen und Wiedergeborenen vorhandenen, vom Glauben getragenen, der lebendigeren und klareren Aneignung des göttlichen Lebens sich entgegenbewegenden erleuchteten Vernunftgebrauch selbst nicht will, ihn blos deshalb nicht will, weil er für ihn eine Herausbewegung aus der Festigkeit und ungeistigen Kraft eines individuell angeeigneten, meist bildlichen Gedankenkreises mit sich bringen würde, und weil er ihm die dem Dünkel schmeichelnde Ueberzeugung nehmen würde, das Höchste und Beste in der Glaubensauffassung schon erreicht zu haben, so daß er vielmehr der Kirche zum Vorbilde zu dienen, als

von ihr zu nehmen und mit ihr fortzuschreiten berufen sei. Der Mystizismus strebt daher nothwendig zur Separazion des Individuums von der ganzen Kirche, und es ist nur Nichtdurchführung seines eigenen Prinzips, wenn er es dahin nicht bringt. Daher bestehen auch die durch den eigentlichen Mystizismus hervorgerufenen Vereine alle nur insofern, als Einer an der Spitze als der eigentliche Inhaber des religiösen Lebens verehrt wird, welchem die Anderen sklavisch huldigen, sich gleichsam zu Einer Person mit ihm identifiziren, und von ihm aus die Kirche neu, oder vielmehr eine neue Kirche zu konstituiren streben. Der Mystiker will also freilich nicht alle religiöse Gemeinschaft aufgeben, aber er erkennt nur die an, welche sein unvermitteltes, und unentsinnlichtes, individuellstes Christenthum zuläßt. Innerhalb dieser ist er im Stande, von irrigen Prämissen aus nicht nur scharfen Verstand, sondern auch abstrakt vernünftigen Gedankenverkehr zu entwickeln; nur gerade denjenigen Gedankenverkehr, der im vollen Ganzen der Kirche sich gläubig und liebendfrei zugleich erzeugt, will er nicht, weil er sich dadurch in seiner Eigenheit gestört sieht. Der vernünftige Gedankenverkehr in der Kirche geht aber nothwendig von der schlichtesten und einfachsten Reflektirung des inneren Geisteslebens aus in die zwei Gebiete über, einerseits in das an dem Worte der Schrift und der Thatsache der Kirche sich entwickelnde wissenschaftliche Erkennen, die Theologie, und andererseits in das kirchliche und christliche Gespräch, von der im Gottesdienst gehaltenen Homilie bis zu der geistig-mannichfaltigsten, unter Streit und Gegensatz die Einheit des Geistes fühlenden und findenden, christlichen Unterhaltung mit allen ihren Graden und Stufen; welches Zwiefache dann wieder seine Einheit erhält in der ohne ausdrücklich religiöses Wort sich kundgebenden Gemeinschaft des Geistes. Daher dem Mystiker beides zuwider ist, die strengere Wissenschaft, die er höchstens als vereinzelnde Gelehrtheit zuläßt, und die freie und frohe christliche Geselligkeit, in

welcher er auf jedem Schritte Abweichendes, Nichtreligiöses, ihn aus seiner Festung Herausdrängendes fürchtet. Und eben weil er dieses Zwiefache, die Wissenschaft und die unter Gegensätzen fortschreitende christlichfreie Unterhaltung, scheut: so bleibt ihm auch der Werth des unter diesen Vermittelungen zum Bewußtsein kommenden persönlich-mannichfaltigen christlichen Geisteslebens in der Gesammtheit der Kirche, des Höchsten, was es in dieser giebt, verschlossen.

Aus dieser Auseinandersetzung ergiebt sich, wie ungenügend und zweideutig diejenige Erklärung des Mystizismus sei, wonach man ihn als das Unvernünftige, Undenkende in der Religion schlechthin bezeichnet. Denn solange man nicht den einen, gemeinsamen Glauben der Kirche als das zum Grunde legt, von dem aus und zu dessen geistigerem und reinerem Bewußtsein hin ein religiös-vernünftiger Gedankenverkehr bestehen soll: so ist es nicht möglich, von jener allgemeinen Bestimmung anders, als durch willkührliche Voraussetzungen des Razionalismus, dem Mystizismus ein bestimmtes Unrecht nachzuweisen. Es bleibt also, von diesem Gesichtspunkte aus, entweder nur bei den allervagesten Vorstellungen, mit denen es möglich ist die höchsten christlichen Ueberzeugungen, selbst in mystifizirender Weise, für Mystizismus auszugeben, oder die Bekämpfung desselben verfällt in den Razionalismus, wo es denn ebenfalls nicht möglich ist, daß das eine Uebel gründlich durch das andere geheilt werde.

§. 2.

Der Mystizismus stellt sein unmittelbares Bewußtsein des göttlichen Lebens und Wirkens so hoch, daß das Ansehn, welches der heiligen Schrift, nach dem christlichen Glauben, gebührt, damit nicht bestehen kann.

Der Mystizismus sieht sein unmittelbares, unvermitteltes

und der vernünftigen Gedankenvermittelung noch untheilhaftiges Bewußtsein von Gott und den göttlichen Dingen so sehr für die höchste Offenbarung Gottes an, daß er auch die Schrift nicht in dem Sinne, den der christliche Glaube in sich schließt, Wort Gottes nennen kann. Denn diese christliche Anerkennung der Schrift ist ohne vernünftige Gedankenvermittelung nicht möglich, und auch nur immer durch eine solche in der Kirche gewesen. Hier zeigt sich sowohl daß nicht, wie es die ältere Polemik gewöhnlich darstellt, die Geringachtung der Schrift der erste Irrthum des Mystizismus oder Fanatismus sei, sondern die Geringachtung desjenigen kirchlichen Gedankenverkehrs, in welchem die Schrift als Gottes Wort klar wird, als auch daß die von rationalistischem Standpunkte unternommene Bekämpfung des Mystizismus gar nicht das in ihm angreift, was das Schlimmste in ihm ist, die Geringachtung der Schrift, da hierin Rationalismus und Mystizismus in gleicher Verirrung befangen sind.

Die Anerkennung der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, als der göttlich gegebnen und entstandenen Form der Offenbarung Gottes in Christus, kommt nur dadurch zu Stande, daß die an Christus gläubige Kirche, als eine lebendige Einheit, sich, im Glauben reflektirend, bewußt wird, wie die Schrift diejenige Schrifteneinheit sei, welche der ihr schon durch die Verkündigung (κήρυγμα τοῦ εὐαγγελιοῦ) gewisse Mittler Christus als die von ihm zeugende, von Gott erleuchteten geschriebene, von den mit dem Geiste zu begabenden Seinigen zu schreibende bezeugt habe, und, nachdem auch das Neue Testament geschrieben, fortwährend durch seinen Geist bezeuge, und sie dadurch als göttliches Geistwort bewähre, an welchem das innere Geistesleben der Kirche sich erkennen, prüfen, vor welchem die Kirche sich beugen und aus welchem sie sich nähren müsse. Dieser Gedankenzusammenhang kann dem Mystizismus nie klar werden, vielmehr macht ihn die starre Festigkeit, mit welcher er sein

unmittelbar gefühls- und phantasiemäßig Geschautes, Erlangtes, ihm Wichtiggewordenes festhält, unfähig, von sich hinweg auf das noch Höhere, noch reiner Göttliche, und objektiv Gültige des Schriftworts zu sehen. Zwar liegt es nicht im Wesen des Mystizismus als solchen, die Schrift zu verachten, aber es liegt in seinem Wesen, sie nicht höher zu achten als das, was er selbst ist, hat und hervorbringen kann. Er giebt zwar zu, daß die Schrift eingegeben sei vom heiligen Geiste, aber er behauptet, sie sei es nur in der Art, wie noch jetzt jede Schrift eines wahrhaft Gläubigen über seine persönlichen Offenbarungen es sei. Er leugnet also, daß die göttliche Bildung einer schriftlichen Form der Offenbarung mit den Profeten und Aposteln abgeschlossen sei, sondern behauptet, daß diese Formbildung in wesentlich gleicher Weise unaufhörlich fortgehe, d. h. er leugnet das ausschließliche Ansehn der Schrift als göttlicher Form der Offenbarung, zur Norm des kirchlichen Erkennens, Empfindens und Handelns.

Auch hier noch latitirt die große Wahrheit, daß derselbige Geist, der die Schrift eingegeben, auch in den Lesern der Schrift sein müsse, wenn sie sie verstehen wollen; und diese Wahrheit ist von den älteren Gegnern der Mystiker immer in gewissem Maaße dadurch verkannt worden, daß sie die Wirkungen des erleuchtenden heiligen Geistes selbst streng an die Schrift binden wollen, statt deren Vermittelung durch das Wort zu behaupten, auch insofern es noch nicht Schrift ist *). Der Irrthum der Mystiker besteht vielmehr

*) Diese Verkennung druckt sich auch in folgenden Sätzen bei Schubert aus: P. 3. c. 5. p. 679. Enthusiasmus est quod scriptura non ex se ipsa intelligi possit, sed verus illius sensus a Deo immediate reveletur. Id enim tollit illius perspicuitatem. — Enthusiasmus est, quod assensus, quo veritates scripturae amplectimur, et alii sancti motus immediata Dei operatione producantur. Id enim evertit efficaciam scripturae et divinam virtutem illi insitam.

darin, daß sie die Vermittelung der Wirkungen des heiligen Geistes durch das Wort selbst verkennen, und dann, daß sie die Schrift nur als Buch und Buchstabe ansehen, und leugnen, daß die Schrift auch als solche die Lebendigkeit und die den Geist vermittelnde Kraft des göttlichen Worts in sich habe. Und dieser Irrthum wurzelt wieder in dem, daß sie es für irreligiös halten, durch eine vernünftige Gedankenentwickelung sich die wesentliche Beziehung der Person Christi zu dem Schriftworte, d. h. die Wirksamkeit Christi als Logos in den Schriftstellern des Alten Testaments (vgl. 1 Petr. 1, 11.), und die des Geistes Christi in denen des Neuen gehörig klar zu machen. Auf diese Weise machen sie sich unfähig, das Göttliche in dem Dasein eines (wenn auch der Natur der Sache nach nicht absolut streng) geschlossenen Kanons einzusehen, und deshalb ist ihr immerwährendes Bestreben darauf gerichtet, das von ihnen selbst Produzirte als der Schrift gleich und ebenbürtig darzustellen, wovon denn die Neigung, einzelne Theile des Kanons als noch weit unter dem Ihrigen zu betrachten, nur die andere Seite ist. Diese Grundsätze über das Verhältniß der fortwährenden Offenbarungen zu der Schrift finden sich daher mehr oder minder ausgesprochen bei allen mystisch-schwärmerischen Sekten, bei den Montanisten, den Manichäern, den Katharern, und auch vielen edleren Kongregazionen, welche vorzüglich dadurch, daß sie nicht das normative Ansehn der Schrift festhielten, unfähig blieben, der Kirche diejenige Erneuerung mitzutheilen, welche die Reformazion, den Glauben an die Göttlichkeit der Schrift zum Grunde legend, zu Stande brachte. Nur die Waldenser, weil sie von einer tiefen Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Schrift ausgingen, waren im Stande, eine höhere formelle Reinheit ihres kirchlichen Bewußtseins zu erhalten, welche sie vor dem Mystizismus bewahrte, obwohl ihre Lehrentwickelung in materieller Hinsicht unvollkommen blieb. In neuerer Zeit sind es vorzüglich Quäker und Swedenborgianer, welche das Prinzip der

zu sein. Denn das rein Mystische zeigt seine Reinheit dadurch, daß es vermittelst vernünftigen Gedankenverkehrs in Zusammenhang und Uebereinstimmung sich erhält mit allem Klaren, Allgemeingültigen, Geistigbelebenden, was die Kirche in sich schließt; das falsch Mystische zeigt sich darin, daß es den vernünftigen Gedankenverkehr in der Kirche scheut, weil es den Gegenstand des Glaubens, Gott in Christus, nur so haben will, wie die selbstisch-losgetrennte Thätigkeit des Gefühls und der Phantasie ihn dem Individuum gezeigt, nicht wie er sich in dem Ganzen der Kirche gezeigt hat, und wie ihn eben dadurch auch jedes im Ganzen lebende Individuum, nach seinem Maaße, sehen will. Es ist daher nicht richtig, den Mystizismus als Verzichtleistung auf den Gebrauch der Vernunft im Allgemeinen zu karakterisiren, denn einerseits ist diese Verzichtleistung gar nicht möglich, und gewiß bei einem jeden religiösen und gewissenhaften Menschen, wie doch auch der mit dem Mystizismus Behaftete immer noch angesehen werden muß, niemals wirklich, andererseits würde die Verzichtleistung auf den Gebrauch der Vernunft in razionalistischer Weise nicht das sein in der Erfassung der positiven Religion, was dem Mystiker eigen wäre, sondern das, was der Mystiker mit dem glaubensgesunden Christen gemein hätte. Aber das macht den Mystiker im tadelnswerthen Sinne aus, daß er den in der Kirche selbst, in der Gemeinschaft der Gläubigen und Wiedergeborenen vorhandenen, vom Glauben getragenen, der lebendigeren und klareren Aneignung des göttlichen Lebens sich entgegenbewegenden erleuchteten Vernunftgebrauch selbst nicht will, ihn blos deshalb nicht will, weil er für ihn eine Herausbewegung aus der Festigkeit und ungeistigen Kraft eines individuell angeeigneten, meist bildlichen Gedankenkreises mit sich bringen würde, und weil er ihm die dem Dünkel schmeichelnde Ueberzeugung nehmen würde, das Höchste und Beste in der Glaubensauffassung schon erreicht zu haben, so daß er vielmehr der Kirche zum Vorbilde zu dienen, als

von ihr zu nehmen und mit ihr fortzuschreiten berufen sei. Der Mystizismus strebt daher nothwendig zur Separazion des Individuums von der ganzen Kirche, und es ist nur Nichtdurchführung seines eigenen Prinzips, wenn er es dahin nicht bringt. Daher bestehen auch die durch den eigentlichen Mystizismus hervorgerufenen Vereine alle nur insofern, als Einer an der Spitze als der eigentliche Inhaber des religiösen Lebens verehrt wird, welchem die Anderen sklavisch huldigen, sich gleichsam zu Einer Person mit ihm identifiziren, und von ihm aus die Kirche neu, oder vielmehr eine neue Kirche zu konstituiren streben. Der Mystiker will also freilich nicht alle religiöse Gemeinschaft aufgeben, aber er erkennt nur die an, welche sein unvermitteltes, und unentsinnlichtes, individuellstes Christenthum zuläßt. Innerhalb dieser ist er im Stande, von irrigen Prämissen aus nicht nur scharfen Verstand, sondern auch abstrakt vernünftigen Gedankenverkehr zu entwickeln; nur gerade denjenigen Gedankenverkehr, der im vollen Ganzen der Kirche sich gläubig und liebendfrei zugleich erzeugt, will er nicht, weil er sich dadurch in seiner Eigenheit gestört sieht. Der vernünftige Gedankenverkehr in der Kirche geht aber nothwendig von der schlichtesten und einfachsten Reflektirung des inneren Geisteslebens aus in die zwei Gebiete über, einerseits in das an dem Worte der Schrift und der Thatsache der Kirche sich entwickelnde wissenschaftliche Erkennen, die Theologie, und andererseits in das kirchliche und christliche Gespräch, von der im Gottesdienst gehaltenen Homilie bis zu der geistig-mannichfaltigsten, unter Streit und Gegensatz die Einheit des Geistes fühlenden und findenden, christlichen Unterhaltung mit allen ihren Graden und Stufen; welches Zwiefache dann wieder seine Einheit erhält in der ohne ausdrücklich religiöses Wort sich kundgebenden Gemeinschaft des Geistes. Daher dem Mystiker beides zuwider ist, die strengere Wissenschaft, die er höchstens als vereinzelnde Gelehrtheit zuläßt, und die freie und frohe christliche Geselligkeit, in

unmittelbar gefühls- und phantasiemäßig Geschautes, Erlangtes, ihm Wichtiggewordenes festhält, unfähig, von sich hinweg auf das noch Höhere, noch reiner Göttliche, und objektiv Gültige des Schriftworts zu sehen. Zwar liegt es nicht im Wesen des Mystizismus als solchen, die Schrift zu verachten, aber es liegt in seinem Wesen, sie nicht höher zu achten als das, was er selbst ist, hat und hervorbringen kann. Er giebt zwar zu, daß die Schrift eingegeben sei vom heiligen Geiste, aber er behauptet, sie sei es nur in der Art, wie noch jetzt jede Schrift eines wahrhaft Gläubigen über seine persönlichen Offenbarungen es sei. Er leugnet also, daß die göttliche Bildung einer schriftlichen Form der Offenbarung mit den Profeten und Apostеln abgeschlossen sei, sondern behauptet, daß diese Formbildung in wesentlich gleicher Weise unaufhörlich fortgehe, d. h. er leugnet das ausschließliche Ansehn der Schrift als göttlicher Form der Offenbarung, zur Norm des kirchlichen Erkennens, Empfindens und Handelns.

Auch hier noch latitirt die große Wahrheit, daß derselbige Geist, der die Schrift eingegeben, auch in den Lesern der Schrift sein müsse, wenn sie sie verstehen wollen; und diese Wahrheit ist von den älteren Gegnern der Mystiker immer in gewissem Maaße dadurch verkannt worden, daß sie die Wirkungen des erleuchtenden heiligen Geistes selbst streng an die Schrift binden wollen, statt deren Vermittelung durch das Wort zu behaupten, auch insofern es noch nicht Schrift ist *). Der Irrthum der Mystiker besteht vielmehr

*) Diese Verkennung druckt sich auch in folgenden Sätzen bei Schubert aus: P. 3. c. 5. p. 679. Enthusiasmus est quod scriptura non ex se ipsa intelligi possit, sed verus illius sensus a Deo immediate reveletur. Id enim tollit illius perspicuitatem. — Enthusiasmus est, quod assensus, quo veritates scripturae amplectimur, et alii sancti motus immediata Dei operatione producantur. Id enim evertit efficaciam scripturae et divinam virtutem illi insitam.

darin, daß sie die Vermittelung der Wirkungen des heiligen Geistes durch das Wort selbst verkennen, und dann, daß sie die Schrift nur als Buch und Buchstabe ansehen, und leugnen, daß die Schrift auch als solche die Lebendigkeit und die den Geist vermittelnde Kraft des göttlichen Worts in sich habe. Und dieser Irrthum wurzelt wieder in dem, daß sie es für irreligiös halten, durch eine vernünftige Gedankenentwickelung sich die wesentliche Beziehung der Person Christi zu dem Schriftworte, d. h. die Wirksamkeit Christi als Logos in den Schriftstellern des Alten Testaments (vgl. 1 Petr. 1, 11.), und die des Geistes Christi in denen des Neuen gehörig klar zu machen. Auf diese Weise machen sie sich unfähig, das Göttliche in dem Dasein eines (wenn auch der Natur der Sache nach nicht absolut streng) geschlossenen Kanons einzusehen, und deshalb ist ihr immerwährendes Bestreben darauf gerichtet, das von ihnen selbst Produzirte als der Schrift gleich und ebenbürtig darzustellen, wovon denn die Neigung, einzelne Theile des Kanons als noch weit unter dem Ihrigen zu betrachten, nur die andere Seite ist. Diese Grundsätze über das Verhältniß der fortwährenden Offenbarungen zu der Schrift finden sich daher mehr oder minder ausgesprochen bei allen mystisch-schwärmerischen Sekten, bei den Montanisten, den Manichäern, den Katharern, und auch vielen edleren Kongregazionen, welche vorzüglich dadurch, daß sie nicht das normative Ansehn der Schrift festhielten, unfähig blieben, der Kirche diejenige Erneuerung mitzutheilen, welche die Reformazion, den Glauben an die Göttlichkeit der Schrift zum Grunde legend, zu Stande brachte. Nur die Waldenser, weil sie von einer tiefen Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Schrift ausgingen, waren im Stande, eine höhere formelle Reinheit ihres kirchlichen Bewußtseins zu erhalten, welche sie vor dem Mystizismus bewahrte, obwohl ihre Lehrentwickelung in materieller Hinsicht unvollkommen blieb. In neuerer Zeit sind es vorzüglich Quäker und Swedenborgianer, welche das Prinzip der

fortgehenden Offenbarung in ein falsches Verhältniß zur Schrift stellten, obwohl die letzten in einer weit gefährlicheren Weise als die ersten. Diese, geleitet durch redlich-praktischen Sinn, beabsichtigen eigentlich wenig mehr als das praktische Klar- und Lebendigwerden des Schriftinhalts in den Gemüthern der Gläubigen, obwohl sie die Lehre vom inneren Worte in der Art ausgebildet haben, daß mystische Verirrungen nach ihrem Prinzipe möglich sind, abgesehen von ihrer beklagenswerthen Negazion der Sakramente. Auch diejenige neuere Theologie, welche die Schrift nur als den Ausdruck des Gefühls der Kirche in der ersten, reinsten und vollen Macht des Christenthums ansieht, kann, gerade insofern und weil sie (ungeachtet einiger neueren Parallelen) weder als razionalistisch noch als gnostisch angesehen werden kann, schwerlich von aller Anlage zum Mystizismus freigesprochen werden. Denn außer dem, daß sie, wider das Glaubensbewußtsein von Christus, als dessen Geist schon vor der Menschwerdung die profetischen Schriftsteller inspirirt habe *), das Alte Testament vom Neuen losreißt, weil ja jenes nicht Ausdruck des Gefühls der ersten Kirche sein kann, verhindert sie auch durch den Begriff Ausdruck des Gefühls die Anerkennung des eigentlich göttlichen Worts in der Schrift, welches nicht vom Gefühl der Kirche, sondern von welchem das Gefühl der Kirche abhängt. Und diese Uebersehung des eigentlich und spezifisch Göttlichen im Worte der Schrift, zunächst insofern es das Wort Jesu ist (vgl. Razionalismus §. 2), dann aber auch in allem vom Geiste Jesu Christi vor der Menschwerdung und nach der Ausgießung des Geistes Inspirirten, läßt sich nur erklären aus einer nicht vollständigen Auffassung des Begriffs des Logos in seinem Unterschiede von der historischen Person Jesu, d. h. aus einer

*) Also auch wider den Ausspruch des nicänisch-konstantinopolitanischen Bekenntnisses vom heiligen Geiste: τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.

nicht gehörigen Unterscheidung der Gottheit und Menschheit Christi, und zwar auf eine dem Monophysitismus entgegengesetzte Art, nämlich daß jene in ihrer Selbstständigkeit zu sehr zurücktritt, woraus denn unvermeidlich eine Beschädigung des Begriffs vom Worte Gottes und erst dadurch ein Nichtaufkommen des vollen Begriffs der Schrift folgen muß. Wenn dennoch diese Theologie in ihren Ergebnissen den Mystizismus nicht begünstigt: so darf dies wohl größtentheils der dialektischen Kraft und der hohen psychologischen Besonnenheit ihres Urhebers, getragen von tief christlichem Leben, zugeschrieben werden, welcher an gefährlicheren Folgerungen mit bewundernswürdiger Kunst vorbeischifft. Insofern aber dies mehr der subjektiven dogmatisirenden Gabe der Person als dem objektiven Karakter der Theologie zuzuschreiben ist, darf man nicht blos, sondern man muß sagen, daß es auch möglich wäre, aus dem Prinzipe, daß schon die Schrift lediglich Darstellung des Gefühls der Kirche sei, auch mystische Sätze im schlimmen Sinne des Worts abzuleiten, d. h. solche, die durch die Schrift sich nicht bewähren lassen. Hieraus möchte folgen, daß der ganze, in dialektischer und religiöser Hinsicht edle und große Einfluß der bezeichneten theologischen Richtung nur dann gesichert und gereinigt werden könne, wenn die Lehre vom Worte Gottes (dieselbe, an welcher es auch dem Razionalismus gebricht, vgl. S. 197) derselben empirisch und spekulativ unterbaut, und von da aus auch eine wohlthätige und von Ueberspannung freie Reakzion auf die kritischen Richtungen dieser Theologie geübt würde.

Wir kehren jetzt zu der weiteren Betrachtung des mystischen Prinzips und seiner Folgen für den Glauben an die Offenbarung zurück. Weil die fortgehenden Offenbarungen des Geistes an die Gläubigen der Schrift gleichgestellt werden: so behauptet der Mystizismus auch religiöswichtige Dinge zu wissen, die nicht in der Schrift stehen, und auch gar nicht in ihrem Zusammenhange mit dem Schrift-

worte dialektisch können nachgewiesen werden. Er fordert also für etwas, was nicht strenge Wissenschaft sein kann, und auch nicht blos subjektive Erfahrung sein will, sondern Aussage eines objektiven Seins, Glauben ohne Zeugniß der Schrift, schlechthin auf die Aussage dessen, der die Offenbarung empfangen hat. Dies würde ganz statthaft sein, so lange der Gegenstand als religiös-indifferent angesehen würde, denn so wenig es metaphysisch oder theologisch möglich ist, jemandem von vornherein abzuleugnen, daß er nicht könnte Mittheilungen aus der unsichtbaren Welt empfangen haben: so gewiß läßt sich auch denken, daß diese Mittheilungen durch die Wahrhaftigkeit des Berichterstatters im Zusammenhange mit dem Natürlich-psychologischen ein Interesse für die Wissenschaft, und einen Werth für die persönliche Religiosität haben können. Aber niemals einen für den Glauben der Kirche, und gerade hier ist es, wo das häretisch-mystische Gebiet sich von dem der tieferen Seelenkunde und der räthselhafteren Naturerscheinungen sondert. Der Mystiker will Gesichte und Stimmen haben; möge er, er wird dadurch, daß er sie hat, noch nicht ein schlechterer Christ oder ein Häretiker. Aber er will sie von der Kirche als religiöswichtige, das Seelenheil betreffende Offenbarungen angenommen wissen, und hierin besteht sein Irrthum, seine Anmaaßung, denn es ist unmöglich, daß dasjenige, was Gott durch Christus, Christus durch die Apostel, und der heilige Geist durch die Profeten geredet hat (Hebr. 1, 1) nicht sollte hinreichend sein zu einem das Heil verbürgenden Glauben; und es ist unehrerbietig von der Hirtentreue Christi gedacht, daß er seiner Gemeine die Annahme von Aussprüchen zumuthen sollte, die keine Bürgschaft in dem geschriebenen Worte haben, während sie ihrer Natur nach sich auch nicht als Ergebnisse einer vom Glauben getragenen vernünftigen Reflexion darstellen. Auf diesem Punkte läßt sich auch auf eine für den wahren apologetischen Wunderbegriff höchst vortheilhafte Weise zeigen, daß Wunder an sich für solche

Prätenſionen gar nichts beweiſen würden, weil Wunder nur im Zuſammenhange mit dem ſich als das eigne Wort Gottes durch göttlich-moraliſche Geiſteswirkung bewährenden Worte ſich als göttliche beweiſen. Für die Kirche iſt das Wort Gottes in der Schrift; wo Zuſammenhang und Uebereinſtimmung mit der Schrift fehlt, ſind auch Wunder nichts Göttliches und Beweiſendes. Zu gleicher Zeit zeigt ſich, wie der Razionalismus, der Glut myſtiſcher Gefühle und Geſichte nichts entgegenzuſtellen wiſſend als die abſtrakte Forderung der Vernünftigkeit und Sätze, die auf formale Weiſe aus dieſer hervorgegangen ſind, durchaus unzureichend iſt, den Myſtizismus zu beſiegen, vielmehr von demſelben durch Innigkeit und Tiefe des Gefühls und Lebendigkeit der Phantaſie, zwar auch nicht beſiegt, aber doch beſchämt, wo nicht gar zum Ueberſpringen in das myſtiſche Gebiet gebracht wird.

Aus dieſem Prinzipe des Myſtizismus gehen nun alle Behauptungen deſſelben hervor, die, indem ſie ſchlechthin Uebernatürliches und Neues, Seltſames und Erſtaunenswerthes darbieten, die ſinnlich-ſelbſtiſche Neugierde reizen, die Phantaſie unnatürlich aufregen, den Sinn für das Geheimnißvolle um der darin enthaltenen Vermiſchung des Sinnlichen und des Geiſtigen willen (nicht um des darin klar gegebnen Göttlichen willen) nähren, und die eigenliebige Erwartung irgend einer die Gläubigen ſinnlich auszeichnenden nahenden Erſcheinung wecken. Dies ſind auch die Quellen des unwahren Chiliasmus, d. h. deſſen, der auf ſinnliches Glück der Erwählten, und auf eine damit in Verbindung ſtehende Berechnung des Anfangs und der Dauer deſſelben gerichtet iſt, eine Denkart, mit welcher freilich die ausgebildetere Hoffnung einer einſt vorherrſchenden Macht Chriſti und ſeines Geiſtes in den Angelegenheiten und Verhältniſſen dieſes irdiſchen Weltlaufs keineswegs verwechſelt werden darf.

§. 3.

Der Mystizismus, in unkirchlicher Festhaltung des Besonderen in der religiösen Entwickelung, neigt zu sittlich-extravaganten Schritten und zur Härte gegen das rein Menschliche.

Festhaltung der Eigenheit im Gegensatze gegen das kirchlich Gemeinschaftliche liegt im Wesen des Mystizismus, und er schneidet sich selbst das Mittel ab, von diesem Fehler frei zu werden, indem er die Schrift nicht zur Richterin seiner Vorstellungen und Gefühle macht. Daher er in einem tief haftenden Mißtrauen, daß das, was die Kirche als gemeinsame Sitte hinstellt, nicht das Rechte sein könne, einen Reiz darin findet, sich von dem geebneten kirchlichen Geleise zu entfernen, und Ungewöhnliches, besonders Starkes, Neues, und doch Erfolgloses, zu thun. Und so muß das fehlerhaft Sonderbare der Unternehmungen des Mystizismus dazu dienen, daß das durchaus nicht Seltsame, das rein Kirchliche, sobald es nur aus einer reineren Liebe und volleren Kraft hervorgeht, als die öffentliche Meinung des großen Haufens oder das Urtheil verderbter Leiter der Kirche aufzufassen vermag, für Mystizismus und Fanatismus ausgegeben werde, wie es heutzutage mit den Thätigkeiten für Verbreitung der heiligen Schrift und für die Evangelisirung der Heiden am Tage liegt. Der Mystizismus glaubt nicht allein der kirchlichen Autorität und Genehmigung in Bezug auf gewisse christliche Handlungen nicht zu bedürfen (dies kann den Umständen nach völlig rechtmäßig sein), sondern er hält eine Sache in dem Maaße für christlich, als sie nicht auch sichtbar kirchlich ist, ein Irrthum, welcher nur aus der Verkennung der wahren Leiblichkeit der Kirche zu erklären ist.

In naher Beziehung zu dieser Neigung zum Ungewöhnlichen steht der Trieb des Mystizismus, das Fleisch, unter der täuschenden Erwartung, es auf seinem Wege recht kraft-

voll zu bekämpfen, vorderhand und in unglücklich unberechenbarem Maaße erst recht herrschen zu lassen. Freilich diese Absicht liegt nicht in dem Wesen des Mystizismus; er ist sich als solcher niemals einer Emanzipazion des Fleisches bewußt, wie die außerhalb der Kirche stehenden Bekenner des Unglaubens sie offen aussprechen. Aber die Sünde, vermöge seines Prinzips von ihm nicht gründlich erkannt, drängt sich durch dieses Prinzip selbst in seine Unternehmungen ein. Der Mystizismus verkündet, er wolle das Fleisch durch den Geist besiegen; gut, aber indem er es in einer solchen Art und mit solchen Waffen besiegen will, wobei das Fleisch (die Eigenheit, die immer auch Sinnlichkeit ist) sich selbst für Geist ausgiebt: so ist das Fleisch für ihn unbesiegbar, es ist immer vorhanden und feiert seinen Sieg mitten unter dem Geräusche seiner scheinbaren Besiegung. Dieser Selbstbetrug des Mystizismus kann sich mit einer irregeleiten Reflexion so verbinden, daß ausdrücklich oder stillschweigend der Grundsatz aufgestellt wird, man müsse erst das Fleisch bis auf einen gewissen Grad mächtig werden lassen, ja es groß ziehen, damit es dann durch den sich unter dieser (scheinbar frommen) Maaßregel entwickelnden Geist um so völliger mit Einem Schlage gedämpft werde. Nur aus diesem argen Selbstbetruge erklärt sich die Neigung des entwickelteren Mystizismus, die Triebe des Fleisches durch Besprechen hervorzuziehen, und durch besondere Anstalten gegen sie sich recht in sie zu verwickeln. Hier hängt der Mystizismus zusammen mit sündiger Erschöpfung durch eitle Selbstbespiegelung und Selbstbesprechung. Wenn die mystische Reflexion vollends eine bewußt pantheistische Richtung nimmt: so steigert sie sich zu den Sätzen, daß für den Frommen einer gewissen Stufe, und für eine gewisse Zeit, alles äußere Thun gleichgültig sei, und hieraus sind die Greuel alter und neuer schwärmerisch-mystischer Gesellschaften zu erklären *). Aber

*) Gieseler Kirchengesch. zweiten Band. zweite Abth. dritte Ausg.

auch wo dieſe Stufe, welche meiſtens über den kirchlichen Irrthum des Myſtizismus hinausgeht, nicht betreten wird, haftet dem Myſtizismus eine Abſtumpfung des zarteren ſittlichen Sinnes, und ein, durch Ueberſpannung und falſche Unmittelbarkeit des Reinſeinwollens, herbeigeführtes unheimliches Schwanken zwiſchen Strenge und Larheit, zwiſchen dunkler Gebundenheit und dreiſter Entfeſſeltheit an, aus welchem die armen Strebenden auf ihrem Wege nicht herauskönnen. Weil ſie auch in Beſiegung des Fleiſches die vernünftige Vermittelung der Unterſcheidung des Natürlichen und des Sündigen verſchmähen, und beides zugleich und gewaltſam eigenmächtig in geiſtige Reinheit der Phantaſie und des Gefühls verwandeln wollen: ſo rächt ſich die falſch behandelte Natur, und hält ſie in ihren und in noch ſchlimmeren Banden.

Unzertrennlich davon iſt die Härte, mit welcher der Myſtizismus das rein Menſchliche in ſeinen eigenen Anhängern und dann in geſteigertem Maaße in ſeinen Gegnern behandelt. Nachgiebig gegen das Fleiſch der Eigenheit, inſoweit es dem myſtiſchen Irrthume dient, iſt der Myſtiker hart gegen ſich ſelbſt in anderer Beziehung, hart und unſchonend gegen ſeinen Körper, wenn er dadurch hofft die myſtiſchen Zuſtände ſeiner Seele zu ſteigern, und verhindert auch inſofern die ächte Harmonie des Geiſtes, welche Strenge nach unten befiehlt, aber nicht grauſame, zerſtörende Härte *). Und daß dieſe Härte nicht ganz redlich, nicht ohne Selbſt-

---

S. 410 von den Schülern des Amalrich von Bena, aus Rigordus: Charitatis virtutem sic ampliabant, ut id, quod alias peccatum esset, si in virtute fieret charitatis, dicerent iam non esse peccatum. Vgl. dritte Abth. S. 268. die Lehre der Brüder und Schweſtern des freien Geiſtes.

*) Kol. 2, 23. ἅτινα ἐστι λόγον μεν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινι, πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός.

ſucht iſt, zeigt ſich dadurch, daß ſie ſich nicht mit Milde gegen Andere verträgt. Vielmehr in demſelben Maaße als der Myſtiker wahrnimmt, daß die Härte, welche er in einer beſtimmten Beziehung gegen ſeine eigene Natur ausübt, ihn nicht zum Ziele führt, weder die Ruhe noch die Anerkennung, die er hoffte, ihm gewährt, wendet er auch ſeine Härte gegen das Menſchliche, auf jeden Fall der Schonung Bedürfende, in Anderen. Es ſcheint ihm nicht nur erlaubt, es ſcheint ihm kräftig religiös und chriſtlich, ſich gegen Alles zu erklären, worin ſich bei Anderen eine andere und ſchonendere Behandlung des Menſchlichen ausſpricht. Ohne gründlich zu prüfen, ob nicht das, was ihm Sünde zu ſein ſcheint, von Anderen, die es mit reinerem Blicke anſehen, mit Recht, wenigſtens zum Theil, als ein rein Menſchliches erfaßt werde, ſieht er ſich als berechtigt an, mit Härte ſich gegen Alles zu erklären, was nach ſeinem Gefühle Sünde iſt. Und ſein Gefühl muß hier wieder mehr gelten als das mit forſchender Beſonnenheit und unbedingter Ehrerbietung aufgenommene Schriftwort. Daher er auch raſch und entſchieden abſpricht über Dinge, die das Schriftwort gar nicht unmittelbar berührt, zu deren Beurtheilung es alſo gerade der Vermittelung des vernünftigen Gedankens bedarf. Der Myſtizismus in den niederen Ständen entwickelt dieſe Richtung in einer herben Abneigung gegen die Sitten und Gewohnheiten der höheren Stände. In den höheren Ständen neigt der Myſtizismus zu ausſchließenden Geſellſchaften und ſtrengen Forderungen an Andere, welche ihrer Natur nach theils mit dem Pietismus, theils mit dem Hierarchismus ſich berühren.

Zweites Kapitel.

Vom Pietismus.

§. 1.

Der Pietismus ist die Separazion des Gefühls und der Reflexion von der durch die Phantasie vermittelten volksthümlichen Erscheinung der christlichen Kirche.

Es gehört fast Ueberwindung dazu, den Ausdruck Pietismus für diese zweite Hauptform des Separatismus zu gebrauchen, da nicht nur das Wort im kirchenhistorischen Sinne eine zwar nicht von Verirrungen freie, doch in so vieler Hinsicht ehrwürdige Erscheinung bezeichnet, sondern auch einem höchst tadelnswerthen Gebrauche dieses Worts in unserer Zeit, zur Verdächtigung des lebendigeren Sinnes für Rechtgläubigkeit und Verbreitung des Reiches Christi, dadurch auf den ersten Blick scheint Vorschub geleistet zu werden. Diese Beziehungen dürfen jedoch nicht abhalten, jenes Ausdrucks sich zu bedienen, weil er wirklich zur Bezeichnung einer jeden den Begriff der Frömmigkeit auf separatistische Weise zum Mittelpunkte des christlichen Gemeinlebens machenden Bestrebung ungemein glücklich gewählt oder entstanden ist. Denn die christliche Pietät als das Höchste im Christen ansehen, ist richtig, die Pietät aber als das Höchste, ja als das Einzige in der Kirche ansehen, ist Pietismus.

Dies geschieht nun auf folgende Weise. Die christliche Kirche gewinnt in dem Maaße, als sie in einem Volke Wurzel faßt, auch eine volksthümliche Erscheinung, d. h. sie

bildet sich in der Art in das natürliche Gemüths- und Sittenleben einer Nazion hinein, daß sie in diesem eine objektiv-nazionale, ästhetisch-gottesdienstliche Gestalt gewinnt, durch welche das gemeinsame natürliche Geistesleben des Volks kirchlich beherrscht und vor Verirrungen und irreligiös-unabhängigen Entwickelungen bewahrt wird. Daß diese Gestaltung der nazionalen Kirchlichkeit nicht vollständig hervortreten kann, ist einer der Nachtheile, welche aus der Trennung der Kirche in mehre große Hauptparteien hervorgehen, wie der Gegensatz des Katholizismus und des Protestantismus die volle Erscheinung eines nazionalen Kirchenthums vorzüglich in Deutschland hindert. Indessen ist diese Unvollkommenheit zur Zeit aus höheren Gründen unvermeidlich, und schließt doch nicht das Vorhandenseln der nazionalen Erscheinung der Kirche überhaupt aus, da die Gebiete, die eine jede der beiden großen Parteien umfaßt, bedeutend genug sind, um eine kirchliche Volksthümlichkeit, nach verschiedenen Stufen der Reinheit und mit untergeordneten provinziellen Verschiedenheiten, darzustellen. Indem nun die Einheit der Kirche selbst nicht durch die äußere Trennung in große Kirchenparteien, wofern diese auf dem Fundamente des christlichen Bekenntnisses beruhen, aufgehoben oder beschädigt werden kann: so vermögen dies noch viel weniger die nazional-kirchlichen Unterschiede. Vielmehr ist die Unvermeidlichkeit, daß es diese gebe, daß eine deutsche, eine französische, eine englische, eine dänische Kirche sei, schon ein negativer Beweis dafür, daß die Erscheinung der Kirche innerhalb der Volksthümlichkeit sein soll, und daß eine Separazion von dieser Erscheinung ein Irrthum sei.

Das innere Leben der Kirche und die Volksthümlichkeit, in der es erscheinen soll, vermitteln sich nothwendig durch die Phantasie als dasjenige Vermögen, welches das sinnlich Gegebne in Beziehung auf einen geistigen Inhalt, der in demselben erscheinen will, freithätig auffaßt und in sich verarbeitet. Volksthümliche Erscheinung der Kirche

und religiöse Thätigkeit der Phantasie der Kirchenglieder bedingen einander, denn eine gesunde, religiös entwickelte, und mit Gefühl und Verstand in gehöriger Wechselwirkung stehende Phantasie des Volks gehört dazu, sich mit Sinn und Liebe an das gemeinsame Leben der Kirche anzuschließen. Die Unterdrückung der Phantasie bis zur Abneigung gegen das Volksthümliche im Kirchenthum und die Beschränkung des kirchlichen Lebens auf die Gefühlsstufe, den Reflexionsstandpunkt und das Zusammensein solcher, die gleichmäßig das Volksthümliche in der Kirche nicht wollen, ist der Pietismus. Während dieser die Vermittelung des Gefühls mit dem kirchlichen Erkennen keineswegs von sich abweiset, deswegen auch immer den Anspruch macht, orthodox zu sein, wird diese Vermittelung doch niemals eine wahrhaft vernünftige sein, da er die Rücksicht auf die mit der Phantasie aufzunehmende Erscheinung der Kirche abschneidet, und eine Abschneidung eines zum Ganzen und Vollen der menschlich-religiösen Entwickelung gehörigen Elements ist immer unverständig, ja in gewissem Maaße unvernünftig.

Woher entsteht diese Neigung, das sichtbar Volksthümliche, auch so wie eine, den Aberglauben ausschließende, von dem Geiste der Wahrheit gereinigte Phantasie es aufnimmt, aus dem kirchlichen Leben auszuschließen? Sie kann nur entstehen aus eigenliebiger, eitler Ueberschätzung des Gefühls und Verstandes, wie beide vereinigt die subjektive Frömmigkeit konstituiren, und aus der Furcht, daß diese Frömmigkeit durch die volksthümliche Gestalt der Kirche leiden würde, so wie aus dem Mangel eines offenen Sinnes für die Weihung aller Lebenskräfte der Menschheit durch die christliche Religion. Die Frömmigkeit, soweit sie, ohne volle Abhängigkeit von der Wahrheit in Christus durch die Gemeinschaft des Geistes, sich durch die christlich angeregte Wechselwirkung des Gefühls und Verstandes bildet, ist etwas blos Subjektives, und darf nicht den Anspruch machen, sich, eben nur nach gewissen Gefühlen und Neigungen, fest-

zuhalten gegen das Ganze und Volle der kirchlichen Gemeinschaft, sondern sie ist nur bestimmt, sich zugleich mit diesem Ganzen, vermittelst des im Geiste aufgefaßten Wortes Gottes, immer weiter und immer freier zu entwickeln. Dies verkennt der Pietismus. Aus Eigenliebe hält er die ihm bewußte Art und Stufe der Frömmigkeit für die ganze und volle Aufnahme der Wahrheit, für die einzige Weise der Gemeinschaft mit Christus; aus Aengstlichkeit meidet er den Verkehr mit dem Großen und Ganzen der Kirche; und durch beides verschließt sich sein Sinn für eine Belebung auch der schaffenden Kräfte der Phantasie mit den Gaben des Geistes Christi.

§. 2.

Der Pietismus sieht eine bestimmte Stufe und Art der christlichen Frömmigkeit für so wichtig als den Glauben selbst an.

Der wahre christliche Glaube ist nie etwas blos Subjektives, da er die Einigung des glaubenden Subjekts mit dem durch das Wort sich bezeugenden und mittheilenden Gott ist. Aber die Frömmigkeit als solche ist immer ganz subjektiv, da sie die persönlich-sittliche Verarbeitung des durch den Glauben entstandenen Gefühls ist. Die Frömmigkeit ist nach Arten und nach Stufen verschieden; nach Arten, denn sie entwickelt sich verschieden je nach den Mischungen der Gefühle, die jedem Subjekt eigenthümlich sind; nach Stufen, denn sie muß fortschreiten mit der ganzen sittlichen Entwikkelung des Menschen. Es giebt nun einen Punkt in dieser Entwickelung, wo der Unterschied der Arten der schwächste ist, weil er durch die überwiegende Macht einer gewissen allgemein-christlichen Entwickelungsstufe in den Hintergrund tritt. Die Festhaltung dieser bestimmten Stufe als des Wesentlichen, ja einzig Guten in aller Frömmigkeit geht

nun vorzüglich aus jener Negazion der Phantaſie in der Auffaſſung des Kirchlichen hervor, und aus der damit verbundenen eigenwilligen Ineinanderwirkung des Gefühls und Verſtandes, denn ohne dieſe und mit geſunder Thätigkeit der Phantaſie würde das Mannichfaltige und Fortſchreitende der ganzen Kirche freudig und frei aufgefaßt werden. So bildet ſich denn eine beſtimmte Stufe in Verbindung mit einer beſtimmten Art zu einer ſolchen Frömmigkeit aus, welche ſich ſelbſt für identiſch mit dem Glauben ſelbſt hält. Der Pietiſt ſagt: da ich im Glauben an Chriſtus dieſe Stufe und Art der Frömmigkeit erlangt habe: ſo iſt der Glaube nichts Anderes als eben dies, und dieſe Frömmigkeit iſt ſo gewiß der Glaube ſelbſt, daß ſie auch ohne weitere ſittliche Entwickelung im Zuſammenhange der übrigen Seelenkräfte und der ganzen Gemeinſchaft der Kirche ſelig macht.

Welches iſt nun diejenige Entwickelungsſtufe der chriſtlichen Frömmigkeit, welche durch die pietiſtiſche Grundrichtung bedingt ſich ſelbſt beſchränkt, und vor weiterer Entwickelung hütet? Es kann der Natur der Sache nach keine andere, als die durch eine wahre Bildung der Phantaſie nicht vermittelte Empfindung von dem durch den Glauben an den Erlöſer bewirkten Uebergange von der Sünde zur Gerechtigkeit, von dem geiſtlichen Tode zum Leben, von der Weltlichkeit zur Gemeinſchaft Chriſti ſein. Dieſe Erfahrung iſt allem chriſtlichen Leben weſentlich; aber dieſe Erfahrung in ihrem zeitlichen Gefühlsgehalt fixiren iſt pietiſtiſch. Daher kommt es, daß der Pietismus als ſolcher ſich ehrlich an die großen Grundlehren des Evangeliums von dem geiſtlichen Tode des natürlichen Menſchen und der geiſtlichen Auferſtehung deſſelben im Glauben an Chriſtus durch die Gnade hält. Gerade dieſe Rechtgläubigkeit iſt die gute Grundlage des Pietismus; nur die Art, wie er, ohne ächtkirchliches Gemeinſchaftsgefühl, eine gewiſſe Gefühlsſtufe und Anſichtsweiſe in Betreff dieſer Gegenſtände fixirt, iſt ſein Fehler. Hieraus geht hervor, wie durchaus verfehlt, und ſelbſt nur

aus Razionalismus, vorzüglich Pelagianismus, erklärbar, diejenige Auffassung des Pietismus sei, wonach er auf der Annahme und Festhaltung der Lehren von der Erbsünde, der Gnade, der Wiedergeburt und dem Glauben beruht. Nach dieser Ansicht wäre das Bekenntniß beider protestantischen Kirchen durch und durch Pietismus, und es wäre ganz unerklärlich, wie gerade die Hauptentwickelung des protestantischen Prinzips in beiden Kirchen zu jeder Zeit etwas dem Pietismus Entgegengesetztes, Razional-kirchliches, die christliche Entwickelung der Phantasie in sich Schließendes darstellt *). Denn was etwa von Zurückdrängung der Phantasie in den beiden evangelischen Kirchen eine Zeitlang Statt fand, rührte vom Orthodoxismus her, und beschränkt sich auf das eigentliche Gebiet der Lehre, und gar nicht vom Pietismus, wie unter Anderen daraus hervorgeht, daß die Entwickelung des deutschen Kirchenliedes durch Luther

*) Auf dieser verfehlten Idee beruht die mehrmals angeführte Schrift Bretschneider's: Die Grundlage des evang. Pietismus (s. S. 199 Note 2). Auch die Schrift von Dr. von Coelln (Historische Beiträge zur Erläuterung und Berichtigung der Begriffe Pietismus, Mystizismus und Fanatismus, Halberstadt 1830) leidet an der eben bemerkten Verwechselung. Vgl. S. 32, S. 42, wo Augustinus der Vater des Pietismus genannt wird. S. 59 und 60 wird dasjenige genannt, wodurch bei den Reformatoren dem Gefühle der Sünde so das Gleichgewicht sei gehalten worden, daß es nicht Pietismus geworden sei. Indeß dies sind gerade solche Gefühle, die mit derselben Nothwendigkeit aus der Gnadenlehre hervorgehen, als jene anderen, nemlich „das Bewußtsein der neuen Kräfte, welche ihnen die Gnade Gottes in Christo geschenkt hat." Ganz dasselbige kommt also auch dem Augustinismus zu Gute, der diese Kräfte im vollen Maaße kennt, und der Verfasser bemerkt also nicht, daß der Pietismus noch gar nicht erklärt ist, solange man bei der Lehre von Sünde und Gnade stehen bleibt. Orthodoxismus und Pietismus werden hier vermischt, und darum keiner von beiden recht begriffen.

und Paul Gerhard sehr poetisch und phantasiereich ist, und daß sich in der reformirten Kirche sehr früh eine geistliche schöne Literatur bildete, in welcher, ungeachtet der vorherrschenden, strengen Gnadenlehre, gar nichts Pietistisches ist*).

Die Grundrichtung des Pietismus, einseitig-verständige Festhaltung der Uebergangsgefühle von der Sünde zur Gnade, pflegt sich nun entweder vorzugsweise als Trauer über die Sünde, die ungeachtet der angeeigneten Erlösung immer noch sich fühlbar macht und gerade jetzt in ihrer ganzen Unseligkeit erkannt wird, oder vorzugsweise als Gefühl der Begnadigung und Erfassung des ganzen Lebens unter der Form der empfundenen und begriffenen Rettung von der Obrigkeit der Finsterniß darzustellen (jenes mehr die ältere deutsche, dieses mehr die methodistische Gestalt des Pietismus): in beiden Fällen schließt sich derselbe mit Treue und Innigkeit an die Person und das Werk Jesu Christi an, in beiden Fällen aber auch sucht er irriger Weise darin einen Ruhm, über die erste Gefühlsergreifung dieses Werks zu vollerer Erfassung desselben, als der Gründung einer ewigen Gemeinschaft im Geiste mit dem Vater durch den Sohn, nicht fortzugehen. Das Höchste und zugleich das Innigste im Christenthume ist das in Empfindung und Gedanke sich kundgebende Bewußtsein der Liebe des Vaters in dem Sohne; und dies ist zugleich das Freieste, weil es, nur durch die Einwohnung des Geistes im Innersten hervorgebracht, zu voller Theilnahme an dem Gesammtleben der Kirche befähigt, ja ein kräftiges Aufnehmen auch der Naturanschauungen in das Bewußtsein des offenbarten Schöpfers und Heilandes in sich schließt. Diese Freiheit und Fülle wird nur allmälig erreicht, und eine eigenmächtige Vorausnahme derselben mit Umgehung der Lehre vom Sohne und unter Nichtbleiben beim Sohne (vgl. 2 Joh. 9) ist gar keine

*) Vgl. Göbel die religiöse Eigenthümlichkeit der lutherischen und der reformirten Kirche. Bonn 1837, S. 220.

Erreichung, ſondern nur ein Schein derſelben. Dagegen zu proteſtiren iſt chriſtlich. Allein der Pietismus will dieſe Freiheit und Fülle ſelbſt nicht; er hält ſie für gefährlich, ja für an ſich unwahr und böſe; jeder ihrer Aeußerungen und Entwickelungsſtufen legt er Untreue gegen den Sohn Gottes unter; das frohe Erhobenwerden durch ihn und mit ihm zum Vater der Herrlichkeit in Geſang und Gebet, in Predigt und einfachfrommem Worte iſt ihm ſchon zu frei, zu hoch, zu klar, und aus dieſem Grunde klammert er ſich mit einer zum Theil krampfhaften Feſtigkeit an die Ausdrücke des Gefühls und der Lehre von Chriſtus und ſeinem Werke an, die ihm den momentanen Uebergang des Gefühls am ſtärkſten bezeichnen, und in denen die Anknüpfung der Lehre vom Vater an das allgemeine Denken und Urtheilen, oder an die Philoſophie im weiteſten Sinne des Worts, am wenigſten verſucht wird, und weniger, als die Schrift ſelbſt dazu anleitet. Hierauf beruht auch die Neigung, die Leitungen der Vorſehung, ja ſelbſt die, welche ganz durch die Werke der Schöpfung vermittelt ſind, vorzugsweiſe, ja ausſchließlich von dem Heilande abzuleiten, welches denn deshalb fehlerhaft iſt, weil die Aufgabe der Frömmigkeit, die Dreieinigkeitslehre recht praktiſch-klar, und erfahrungsmäßig-lebendig zu durcharbeiten, dadurch eigentlich umgangen, und, unter Nichtbeachtung der Winke der Schrift, der Unterſchied der Perſonen, anſtreifend an das Patripaſſianiſche, vernachläſſigt wird *). Hieraus geht das Streben hervor,

*) Von dieſen Fehlern kann wohl der Herrnhuthianismus nicht gänzlich freigeſprochen werden, welcher, wie rein auch in ſeinem Bekenntniſſe, durch das vorzugsweiſe Feſthalten gewiſſer Ausdrucksweiſen der Liebe zu Chriſtus dieſe Nichterfaſſung der vollen Lehre vom Vater, Sohn und Geiſte begünſtigt. Dennoch liegt das Eigenthümliche des Herrnhuthianismus nicht in dieſem ihm nur beigemiſchten Pietismus, ſondern in der Verbindung, in welche er die Verſöhnungslehre mit einer

den Zeitpunkt der Wiedergeburt auf zeitlichempirische Weise wissen und festhalten zu wollen, wobei vergessen wird, daß das gefühlsmäßig Erfahrbare in der Wiedergeburt sehr selten das sein wird, wodurch sie sich vollendet, und daß die Beachtung und reflektirende Festhaltung von jenem fast nothwendig die Heiligung aufhalten muß, in welcher doch die Wirklichkeit der Wiedergeburt allein sich dem Bewußtsein des Gläubigen bewähren kann.

§. 3.

Der Pietismus befördert ein solches Zusammentreten Gleichgesinnter, welches der mannichfaltigen Entwickelung der Geistesgaben in der Kirche zum Nachtheile gereicht.

Der Mystizismus ist mehr einsam, und der Zusammenhang seiner Anhänger ist mehr ein geheimer, auf Ueberlieferung und Verbreitung von Vorstellungen und Meinungen gerichteter. Der Pietismus ist mehr gesellschaftlich, da der Verkehr von solchen, die auf der bezeichneten Entwickelungsstufe der Frömmigkeit stehen, das Bewußtsein von dem Werthe dieser Stufe, als mit dem Glauben identisch, zu steigern geeignet ist. Da nun die Erneuerung eines wärmeren Gemüthslebens, welche die lutherische Kirche Spener'n verdankt, und aus welcher nachher pietistische Verirrungen hervorgingen, mit der Stiftung religiöser Privatversammlungen verbunden war: so ist die Meinung fast herrschend geworden, der Pietismus bestehe vorzüglich in dem sogenannten Konventikelwesen, obgleich dieses doch nur eine, freilich der weitwirkendsten, Früchte seines Prinzips

---

disziplinarischen Verfassung setzt, und diese edle und für viele Gemüther geeignete Verbindung macht ihn für die ganze Kirche ehrwürdig und wirksam.

iſt *). In dieſer Beziehung iſt vor allen Dingen anzuerkennen, daß es mehre Arten von religiöſen Privatverſammlungen in der chriſtlichen Kirche geben könne, welche gar nicht aus dem Pietismus, ſofern hierunter etwas Fehlerhaftes verſtanden wird, hervorgehen. Hiehin gehört jede natürliche und anſpruchloſe Erweiterung des häuslichen Gottesdienſtes. Der häusliche Gottesdienſt iſt ein weſentliches Element eines chriſtlichen Familienlebens. Das chriſtliche Familienleben ſchließt ſich ſeiner Natur nach nicht allzuſtreng ab. Wie es die Aufnahme von Gäſten und Fremdlingen und die Heranziehung von Individuen, die der Anſchließung bedürfen, als ſeine natürliche Erweiterung und Wirkſamkeit anſieht: ſo bilden ſich aus dieſen Verhältniſſen auch religiöſe Uebungen und geiſtliche Mittheilungen, welche zum Beſten und Schönſten im ganzen Gebiete der Kirche gehören. Eine zweite Art geiſtlicher Privatzuſammenkünfte bildet ſich aus ſolchen, welche gemeinſchaftlich nach einer genaueren Auffaſſung und innigeren Anwendung des kirchlich gepredigten Wortes ſtreben. Da ſie aus Liebe zum Worte Gottes hervorgehen, und mit Theilnahme am Ganzen des kirchlichen Lebens beſtehen, auch nicht die Fixirung einer gewiſſen Stufe der Frömmigkeit zum Zwecke haben: ſo kann man ſie nur wie Vereinigungen eifriger Schüler des Wortes Gottes anſehen, die ihre Repetizionen gemeinſchaftlich treiben, damit ſie deſto glücklicher von Statten gehen. Solche Verſammlungen werden eine Neigung haben, mehr oder minder mit den Geiſtlichen in Verbindung zu bleiben, und es

*) Deshalb urtheilt Schubert P. 4. Cap. 13. p. 590 der Pietismus werde am richtigſten ſo definirt, quod sit opinio, ad studium pietatis rite exercendum et promovendum non sufficere cultum Dei domesticum et publicum, sed hunc in finem instituendos esse conventus privatos; wobei der Pietismus lediglich in der Geſtalt der aus dem Spenerianismus hervorgegangenen Richtung betrachtet wird.

wird in der Hand von diesen sein, sie vor Verirrungen zu bewahren und mit dem Ganzen der Gemeine in Verbindung zu erhalten. Eine dritte Art von religiösen Privatzusammenkünften deutet auf einen bedenklichen Zustand der Kirche, allein gar nicht zum Nachtheile dieser Zusammenkünfte selbst, sondern zu ihrer Ehre. Es sind diejenigen, welche aus christlicher Opposizion gegen entschiedne und andauernde Verfälschung oder Vorenthaltung der reinen Lehre im Gottesdienste der Kirche entstehen. In diesem Falle und vorausgesetzt, daß die geordneten Schritte zur Abhülfe dieses größten aller kirchlichen Uebel geschehen und erfolglos geblieben sind, sind solche Versammlungen gerechtfertigt durch den wahren Glauben selbst und das Bedürfniß der Kirchenglieder, einander gottesdienstlich in demselben zu stärken. In diesem Falle bilden die Mitglieder solcher Versammlungen eigentlich die Kirche, und diejenigen, welche ihre Forderungen aus Gleichgültigkeit gegen die reine Lehre des göttlichen Worts übersehen und für thöricht erachten, sind die Häretiker, wie die kleine Kirche des Gregorius von Nazianz zu Konstantinopel die rechtgläubige war, und die großen Gottesdienste der Arianer die häretischen. Weichen, wie oftmals, solche Versammlungen ab von dem reinen Wege kirchlicher Berechtigung und des Bestrebens nach kirchlicher Ordnung und Verständigung mit dem Staate, lassen sie pietistische oder orthodoxistische Richtungen zu: so sind sie nicht mehr schlechthin rechtmäßig; aber die größere Schuld liegt auch dann nicht an ihnen, sondern an den Untergrabern der richtigen Lehre auf den anerkannten Stühlen.

Der Pietismus bringt dagegen Versammlungen hervor, die von Grund aus einen anderen Karakter haben, nämlich solche, die auf der Meinung einer soviel höheren Frömmigkeit der Mitglieder als der Nichtmitglieder beruhen, daß es unmöglich sei, jene zu erhalten ohne besondere Versammlungen. Aus dieser Meinung (mag sie immerhin Ueberzeugung sein, denn wie die Ueberzeugung sehr irrig sein kann: so

ist die Ueberzeugungstreue an sich zwar von einem gewissen sittlichen, aber nicht von religiösem Werthe) geht dann das Zusammentreten solcher Versammlungen hervor, deren Hauptzweck es ist, die erlangte Stufe des Gefühls der Begnadigung und des Bewußtseins von der Wirkungsart des Erlösers durch gegenseitige Mittheilungen, Anerkennungen, Austauschungen und Selbstdarstellungen zu befestigen. Diese Mittheilungen schließen sich natürlich an die Schrift an, allein die Schrift ist hier im Grunde immer nur die sekundäre Autorität, denn eine aus pietistischer Tradizion gebildete Terminologie über die Natur und die Merkmale der Frömmigkeit ist die Hauptsache, nach welcher gewisse Theile der Schrift ausgewählt und ausgelegt werden. Auch hier können noch im Einzelnen die wichtigsten Erfahrungen auf das Uebereinstimmendste mit der Schrift zu wirklicher Erbauung ausgesprochen werden. Aber das Ganze wird beherrscht und verdorben durch das selbstgefällige Bewußtsein der Glieder, ihre Frömmigkeit gegenseitig darzustellen und zu bewundern. Die wahre Kirche fühlt sich fromm, indem sie den Herrn und seine Werke preiset; der Pietismus glaubt den Herrn nur preisen zu können, indem er die in den Gliedern der Versammlungen gewirkte Frömmigkeit absichtlich durchfühlt. Da nun auf diese Weise, wie bei jeder von Wahrheit und Liebe getrennten Selbstdarstellung, sich nothwendiger Weise nach einiger Zeit eine gewisse Erschöpfung und Ausleerung einfindet: so muß das Streben darauf hinausgehen, diese durch künstliche Steigerung der Gefühle gutzumachen und zu verdecken. In demselben Maaße als durch die Hervorhebung individueller Gefühle und enggeschlossener Vorstellungen eines kleineren Kreises der Hinblick auf andere Lebensgebiete verbaut wird, verliert der Pietist auch ein fröhliches Streben nach Fortschreitung, nach Erweiterung, nach der Heiligung der Phantasie und der größeren Lebensbeziehungen durch die Macht christlicher Ideen. Und wie er eine überspannte Vorstellung von seinem und seiner nächsten

Genoſſen religiöſem Werthe unterhält: ſo verliert ſich Neigung und Fähigkeit immer mehr, die große Mannichfaltigkeit der Geiſtesgaben in der Kirche unter Geiſtlichen und Laien anzuerkennen, und ſich derſelben dankbar zu erfreuen. Alles nicht ſeinem Kreiſe Analoge heißt ihm ſogleich Welt und Natur in dem Sinne, daß ihm die Gnade abgeſprochen wird. Da fehlt es denn nicht an ſchroffen Urtheilen, anfurchtſamen Abſchließungen, und während der pietiſtiſch Geſinnte recht zu zeugen meint gegen die Sünde und Weltlichkeit, beraubt er ſich dieſer Fähigkeit dadurch, daß er Welt im Sinne der Schöpfung und Welt im Sinne der Gemeinſchaft der Sünde verwechſelt. Indem er in jene nicht genug hineintritt, kann er auch dieſe nicht ſo erkennen und aufzeigen, als der Chriſt in allen Lebensgebieten die Sünde zu erkennen und zu bezeichnen berufen iſt.

Fünfter Abschnitt.

Vom Theokratismus.

§. 1.

Der Theokratismus ist derjenige Irrthum, vermöge dessen das Göttliche in dem Dasein der menschlichen Autorität zur Hemmung des Geisteslebens in der Kirche gemißbraucht wird.

Der Theokratismus ist die falsche Behandlung der Theokratie, soweit dies durch menschliche Verirrung möglich ist. Die Theokratie ist die Herrschaft Christi, Gottes durch Christus, wie diese im Leben der Kirche und der christlichen Staaten dem durch Antheil am Geiste Christi aufgeschlossenen Sinne sich zu erkennen giebt. Der Theokratismus ist die fehlerhafte ausschließliche Beziehung des Göttlichen in der Theokratie auf das Göttliche in dem Dasein der menschlichen Autorität. Daß Obrigkeit sei, daß auch im religiösen Leben der Menschheit Ueberordnung, Vorstand, Autorität sei, ist von Gott, aber daraus folgt nicht, daß alles göttliche Herrschen an das Recht und die Macht der menschlichen Autorität gebunden sei. Vielmehr ist das göttliche Herrschen Christi ein solches, welches nicht nur die Inhaber der menschlichen Autorität auf ganz gleiche Weise, wie die, welche ihnen zeitlichmenschlich unterthan sind, beherrschen will, sondern welches auch seiner Natur nach sich nicht vollständig

in den Formen menſchlicher Beherrſchung darſtellen kann, weil es eben das Herrſchen Gottes iſt, in welchem die abſolute Macht ſtets mit der Heiligkeit des Geiſtes, der im Volke Gottes wirkt, vereinigt iſt. Das Gute des Theokratismus beſteht darin, daß er an ein Herrſchen Gottes glaubt, und das menſchliche Herrſchen von wegen des Willens und im Namen Gottes, und zu den Zwecken ſeines Reiches, feſthalten zu müſſen die Einſicht, zu wollen den Entſchluß hat. Sein Böſes wurzelt in der Weltlichkeit, mit welcher er das Geſammtleben der Kirche als ein doch nur ſo beſchaffenes anſieht, welches überwiegend äußerlich müſſe geordnet werden, aus der Herrſchſucht, mit welcher er auch die reinſten und mächtigſten Regungen der Geiſtesgemeinſchaft vollſtändig in ſeiner Gewalt zu haben trachtet. Und während dieſes Böſe ſich auf der einen Seite durch die Vorſtellung der doch überhaupt angeſtrebten Aufrechthaltung des Rechts Gottes vor ſich ſelbſt verbirgt, ſteigert es ſich auf der anderen dadurch, daß es dem Herrn nichts will vorbehalten ſein laſſen, und durch den in ihm liegenden Mißbrauch des Heiligen, zu dem in der Kirche überhaupt möglich höchſten Grade von Härte.

Der Theokratismus lehnt ſich ſowohl innerlich als hiſtoriſch an den Separatismus an als deſſen vermeintliches Heilmittel. Wenn die Gefahren und verderblichen Wirkungen des Separatismus hervorgetreten ſind, entwickelt ſich in gewiſſen Sfären der Kirche der Grundſatz, es ſei auf keinem anderem Wege Ordnung und Einheit in der Kirche zu erlangen als durch eine Autorität, welche den Gliedern der Kirche das individuelle Schöpfen aus dem Worte Gottes in der Schrift und die vom inneren Geiſtestriebe ausgehende Zuſammenwirkung möglichſt verwehre. Mit dem Theokratismus endigt die freie Bewegung der Kirche bis zur Unmöglichkeit der Entſtehung neuer Häreſien. Denn nur mit dem Vorſatze alle auszurotten, außer derjenigen, die er ſelbſt iſt, kann der Theokratismus ſich entwickeln und ſich gleich-

sam vor sich selbst rechtfertigen. Da er aber mit der Häresie zugleich die gute Geistesbewegung in der Kirche unterdrückt: so bewirkt er, soviel an ihm ist, geistlichen Tod, Indifferentismus, welcher dann, unter der Beihülfe des Unglaubens und des Zornes über lange getragene Fesseln, den Theokratismus ablöset.

Die Anfänge des Theokratismus in der Geschichte zeigen sich von dem Zeitpunkte an, wo der Klerus auf unapostolische Weise sich über die Gemeinen hinaushob. Hieraus entwickelte sich das Streben, das Ansehn der Bischöfe mit Härte und Einseitigkeit über das der Presbyter zu erheben, womit nicht gesagt wird, daß das Hervortreten der Bischöfe an sich theokratistisch war. Die seit dem Ende des vierten Jahrhunderts immer bedenklicheren Eingriffe der Kaiser, besonders der oströmischen, in das kirchliche Leben, hatten großentheils einen theokratistischen Karakter, und riefen den freilich noch durch so viele andere Gründe bedingten Theokratismus der römischen Bischöfe hervor, welcher, seit dem neunten Jahrhunderte mit immer vollerem Bewußtsein ausgebildet, unter der Beigesellung wahrer und großer Ideen, immer drückender auf der Kirche lastete, bis er durch die Reformazion theils aufgehoben, theils durch eine gewisse Ausgleichung mit dogmatischen Ueberzeugungen und politischen Verhältnissen gemäßigt, theils aber auch, unter Gegenwirkungen, befestigt wurde. In England zeigte sich diese Denkart in den Ansprüchen Heinrich's des Achten und der Stuarte, und in Deutschland trat sie während einer gewissen Entwickelungsstufe des Verhältnisses der Kirche zum Staate auf. Noch jetzt ist dieses Uebel aus allen drei Hauptgebieten nicht ganz verschwunden, und kann nur in dem Maaße überwunden werden, als eine von Separatismus freie Belebung der Kirche, durch das Licht und die Kraft des göttlichen Worts, in Erkenntniß und Predigt fühlbar wird, und die Kirche von innen aus ordnet und zusammenhält.

§. 2.

Die beiden Hauptformen des Theokratismus sind der Hierarchismus und der Cäsareopapismus.

Der Theokratismus kann sich an Alles anschließen, was vom Standpunkte der kirchlichen Gesinnung aus als ein Heiliges und zur Leitung der menschlichen Gesinnungen und Handlungen göttlich Bestimmtes erkannt wird. Hier nun stellt sich vor allem Anderen das Zwiefache dar, das kirchliche Aufsichtsamt und das staatliche Herrscheramt. Knüpft sich der Theokratismus an das erste: so entsteht der Hierarchismus, oder der Grundsatz, über die Kirche, vermöge der äußerlichen Autorität des Klerus, zu gebieten. Schließt sich der Theokratismus an das Herrscheramt im Staate an: so entsteht der Cäsareopapismus, oder die Lehre, daß der Herrscher als solcher das kirchliche Leben, auf eine im Wesentlichen gleiche Weise mit dem bürgerlichen, gesetzlich zu leiten habe.

Erstes Kapitel.

Vom Hierarchismus.

§. 1.

Der Hierarchismus ist diejenige Auffassung der Bedeutsamkeit des Lehr- und Hirtenamts, durch welche der menschliche Ausspruch über das Wort Gottes hinausgehoben und zu einem den Glauben beengenden Gesetze gemacht wird.

Die Entwickelung dieser ersten Form des Theokratismus muß damit beginnen, vor der Verwechselung des Hier-

archismus mit dem Katholizismus und dem römischen Tridentinismus zu warnen. Der Begriff des Katholizismus oder (wofern die Form des Worts schon auf ein parteiisches Streben deuten möchte) der Katholizität ist der einer an sich reinen und christlichen Sache, welche ein wesentliches Merkmal der wahren Kirche ausmacht und deshalb auch in jeder größeren oder kleineren Abtheilung derselben, die den Karakter der Kirche an sich trägt, sich wiederfinden muß: nämlich des Strebens, das Allgemeingültige des Glaubens als solches darzustellen und vermittelst desselben sich in geisteseiniger Wechselwirkung mit allen Gemeinen Gottes auf Erden zu erhalten. Dies und nichts Anderes ist ächte Katholizität, und hieraus folgt, daß keine Gemeine oder Vereinigung von Gemeinen auf Erden sich, mit Ausschluß anderer, die auch das Wesentliche des christlichen Glaubens in sich haben und darstellen, die katholische Kirche zu nennen berechtigt ist, da diese Benennung nur der ganzen Kirche Christi selbst, insofern sie den allgemeinen christlichen Glauben hat und bekennt, im Gegensatze gegen die Verleugner eines Fundamentalartikels, zukommt. Aus diesem Grunde ist es nicht zu billigen, daß Kirchen und Theologen augsburgischer und helvetischer Konfession in neueren Zeiten den Namen „katholische Kirche" zuweilen schlechthin den an die römische Kirche angeschlossenen Gemeinen beilegen, ein Sprachgebrauch, den der gemeine Verkehr enschuldigt, der aber in eigentlich-kirchlicher und amtlicher Beziehung eine Verkennung der Würde der protestantischen Christenheit und ihres wahren Verhältnisses zur Kirche selbst theils anzeigen theils herbeiführen würde *).

*) Deshalb unsere älteren Theologen immer von der ecclesia romana sprechen. Der Ausdruck römisch-katholisch scheint deshalb auch protestantischer Seits zulässig, weil er den Sinn in sich schließt: die Kirche, welche nur durch Unterordnung unter die römische katholisch sein zu können glaubt.

Eben so unrichtig wäre es, Hierarchismus und das System der durch das tridentinische Concil konsolidirten römischen Kirche für einerlei zu halten. Die römisch-tridentinische Kirche ist eine große, merkwürdige Entwickelungsform des kirchlichen Lebens des Okzidents, welche vorzüglich deshalb, weil sie die biblisch-kirchliche Dreieinigkeitslehre als den Inbegriff der christlichen Fundamentalartikel mit ehrwürdiger Treue festhält *), als innerhalb der Kirche seiend sich zu erkennen giebt, so daß ihre Bezeichnung mit dem Namen eines Grundirrthums schon deshalb ungerecht wäre. Daß der römische Bischof den Namen Papst führt, und daß ihm ein großer Theil der okzidentalischen Kirchen in strengerer Weise untergeordnet ist, darin liegt nicht das Wesen des Hierarchismus, nicht einmal der besonderen Gestalt desselben, die man Papismus nennt, auch kann dieser und jener vorkommen in Kirchen, welche den Supremat des römischen Bischofs ausdrücklich verwerfen. Durch diese Bemerkungen gewinnen wir vorderhand theologisch-polemischen Boden, so daß die Erwartung, daß in diesem Abschnitte von dem römisch-tridentinischen Lehrbegriffe als solchem die Rede sein solle, von vorn herein unberechtigt erscheint. Das innere Verhältniß der Sache legt uns aber auch um so dringender die Pflicht auf, nichts von dem Wesen des Hierarchismus deshalb zu verschweigen oder zu verkleinern, weil die römische Kirche etwa gewisse Züge von demselben an sich trüge. Dies ist um so unerlaßlicher, weil vorzüglich der Hierarchismus es ist, der die gegenseitige liebende Anerkennung der protestantischen und der römisch-verbundenen Gemeinen hindert, weil jedes wahre Glied der Kirche in

*) Luther Auslegung der letzten Worte David's: „Man hat hievon (von der Trinität) köstliche Bücher, St. Augustini, Hilarii, Cyrilli, und ist solcher Artikel im Papstthum und bei den Schultheologen rein blieben, daß wir mit ihnen darüber keinen Zank haben."

allen Gemeinen der Christen, jeder gute Mensch in der römisch-tridentinischen Kirche (gut im Sinne des christlichen Glaubens) dem Hierarchismus, bewußt oder unbewußt, wesentlich entgegen ist, und weil nur der Mangel an Klarheit über den Unterschied des Hierarchismus und des Katholizismus Viele hindert, zu der Stufe von Freiheit und Weitherzigkeit in Christus sich zu erheben, zu welcher sie berufen sind.

Das Wesen des Hierarchismus besteht, gemäß dem oben Ausgesprochenen, darin, daß das amtlich-körperschaftliche Dasein des Klerus als so wichtig und unentbehrlich für das Heil der Seelen und das Leben der Kirche angesehen wird, daß das Wort Gottes, nur insofern es identisch ist mit dem Ausspruche des Klerus, geachtet und anerkannt wird. Das wahre Verhältniß des Lehr- und Hirtenamts, oder des Klerus, zum Worte Gottes und zur Kirche ergiebt sich aus der apostolischen Lehre von den Gaben, Aemtern und Kräften (1 Kor. 12, Eph. 4, 11—16). Die Kirche ist da und zwar als Gemeinschaft der Gläubigen. Innerhalb der Kirche erweckt der Herr, Christus, durch Austheilung von Gaben des Geistes Aemter, und wird sie erhalten, bis die Kirche den Stand der Vollkommenheit erlangt haben wird. Diese Aemter und die sie innehaben werden nicht nur geistig genährt und mitgetragen durch das Ganze der kirchlichen Gemeinschaft, welches sein Leben nur in der immer volleren Erkenntniß des Wortes Gottes, vermittelst der Schrift, haben kann, sondern sie selbst wissen sich in dem Grade abhängig von der Schrift, und fühlen sich durch ihre Geistesgaben selbst getrieben, um der Schrift willen Glauben zu fordern für ihre Lehre, daß sie die Ersetzung der Schrift durch ihr Wort oder die Gleichachtung ihres Worts mit der Schrift weit von sich weisen. Gehülfen der Freude den Gemeinen zu sein berufen (2 Kor. 1, 24) dürfen sie zwar sagen, „An uns, die Begabten, hat der Herr euch gewiesen, auf daß durch unseren lebendigen

Dienſt euch der Inhalt des Glaubens, den ihr ſchon in euch tragt, und das Wort der Schrift, in dem ihr nach Vermögen ſelbſt forſchen ſollt (Apoſtelgeſch. 17, 11) um ſo klarer im Herzen aufgehe" aber ſie dürfen nie ſagen, „Unſer Wort iſt eben ſo Gottes Wort wie die Schrift, unſerem Worte euch zu unterwerfen, iſt darum chriſtlich, weil dieſer Gehorſam Gottes Wille iſt", denn in dieſem Falle würden ſie nicht nur das fehlbare Wort der Inhaber des Lehramts dem unfehlbaren profetiſchen und apoſtoliſchen Worte gleichſetzen, ſondern ſie würden auch einen Gehorſam gegen ein menſchliches Wort, der eben ſo gut ohne den lebendigen Glauben als, nach Beſchaffenheit des Subjekts, mit demſelben geleiſtet werden kann, gleichſtellen dem Glauben, der ein von Gott durch das Wort gewirktes Leben iſt. Die Hirten und Lehrer ſind Vermittler des in der Kirche durch den Glauben vorhandenen Geiſteslebens, zum Zwecke eines lebendigeren Verkehrs der natürlichen und geiſtlichen Gaben der geſammten Kirche; ſie ſind aber keine Vermittler zwiſchen Gott und Menſchen, welches allein Chriſtus iſt.

Der Hierarchismus verläßt dieſen ſchriftmäßigen Standpunkt, indem er den Klerus mit ſeinen Gaben nicht innerhalb der gläubigen Gemeinſchaft der Kirche, mit Abhängigkeit von dem Worte Gottes in der Schrift, wirken läßt, ſondern ihn einerſeits der Kirche gegenüberſtellt, als einer mehr äußeren Stiftung zur Erhaltung der chriſtlichen Religion, zu welcher Fromme und Gottloſe gleichmäßig gehören, andererſeits ihn als den alleinigen Inhaber des Inhalts des Glaubens, als die eigentliche Kirche anſieht. Indem der Hierarchismus zwar die göttliche Eingebung der Schrift behauptet, aber die göttliche Beſtimmung der Schrift, unter dem Einfluſſe des der ganzen Kirche geſchenkten heiligen Geiſtes, einzig-reine und hinlänglich-klare Quelle der Glaubenslehre zu ſein, leugnet: ſo ſetzt er ihr die Tradizion in gleicher Dignität zur Seite, die von den Apoſteln her mündlich fortgepflanzte, dann aber von dem Klerus zu rechter

Zeit fixirte Ueberlieferung. Indem auf dieſe Weiſe die heilige Schrift nicht höher als das nothwendig Schwankende der Tradizion geachtet wird, wird die vom Klerus fixirte Tradizion zu einer Art heiliger Schrift, und die Zulänglichkeit von Beidem, wahre Quelle der Glaubenserkenntniß zu ſein, beruht nur auf dem Begriffe eines Klerus, der, in ſeinem Unterſchiede von der übrigen Kirche oder den Laien, den Sinn der Schrift ſowohl als den der Tradizion, in ihrer Uebereinſtimmung, untrüglich erkennt und unfehlbar lehrt. Wie Nichtanerkennung der Schrift in ihrer eigenthümlichen und ausſchließlichen Göttlichkeit und Achtung vor der Tradizion als Quelle der Glaubenslehre einander bedingen: ſo bedingt ſich wieder die Gleichſtellung beider mit dem Begriffe eines unfehlbaren Lehramts, d. h. einer ſolchen Bedeutung des Lehramts, wodurch die Inhaber deſſelben zu abſoluten Fortſetzern des Lehramts Chriſti und der Apoſtel werden, welches dem göttlich-menſchlichen Vorzuge des erſten und dem eigenthümlichen Auftrage dieſer Abbruch thut. Hieraus folgt eine Abhängigkeit der Kirche vom Lehrſtande, welche deshalb noch über die Abhängigkeit der erſten Gemeinen von den Apoſteln hinausgeht, weil dieſe, nachdem ſie die Gemeinen gepflanzt durch ihr vom Herrn beſtätigtes Wort, die weitere Entwickelung ihrer Glaubenserkenntniß, unter Hinweiſung auf die Schrift des Alten Teſtaments und ihre eigenen Briefe, dem Wirken des heiligen Geiſtes im Geſammtleben der Kirche überließen, nach hierarchiſtiſchem Prinzipe aber dieſes Geſammtleben ſelbſt von dem Worte des Klerus geſetzlich abhängig iſt *).

*) Bellarmin t. I. l. 4. c. 16. Dices, habent christiani legem evangelicam, quam sequantur. Respondeo, habent quidem, sed illa nimis est universalis, nec sufficit dirigere omnes actiones nostras, nisi per determinationes principum ecclesiasticorum fiat aliquo modo particularis. Sicut etiam politicae respublicae habent legem naturalem, et tamen, quia

Ein ſolcher Begriff vom Klerus erfordert nothwendig eine körperſchaftliche Einheit deſſelben, da die Autorität des Klerus für die Kirche ſogleich verloren ginge, wenn ſie ſich ſelbſt widerſpräche. Daher es von den vorausgeſetzten Prämiſſen aus konſequent iſt, den Klerus ſich gipfeln zu laſſen in dem Papſte, d. h. in einem ſolchen Kleriker, welchem es verliehen iſt, die Unfehlbarkeit und davon abhängende Machtvollkommenheit des Klerus in ſich darzuſtellen, auszuſprechen und geltend zu machen. Hieraus erklärt es ſich, daß die Verſuche des konſtanzer und beſonders des baſeler Konzils, die ungeheuer gewordenen Anſprüche der Päpſte herabzuſetzen, deshalb mißlingen mußten, weil diejenigen, welche ſie unternahmen, das Prinzip eines unfehlbaren und geſetzlich regierenden Klerus ſelbſt noch in ſich trugen, und es nach dieſem Prinzipe allerdings unkonſequent und unausführbar war, die vielköpfige Verſammlung eines Concils zur Einheit eines ſolchen Klerus zu machen, deſſen Zuſammenhang, Zwecke und Bewegungen allein durch die oberſte Entſcheidung eines klerikaliſchen Individuums denkbar ſind. Obwohl nun Hierarchismus und Papſtthum nicht daſſelbige ſind: ſo berühren ſich doch jener Grundirrthum und dieſe hiſtoriſche Erſcheinung in ihren höheren Entwickelungen auf das Wirkſamſte, und deshalb ſind auch die hiſtoriſchen und Schriftgründe, auf welche man das Papſtthum als eine göttliche Stiftung zu ſtützen ſucht, obwohl neuere römiſche Theologen viel weniger Werth auf ſie als auf die Nothwendigkeit einer Einheit der Hierarchie zu legen ſcheinen *), in einer Widerlegung des Hierarchismus nicht unberührt zu laſſen. Es ſind vorzüglich folgende: 1. Chriſtus nennt Petrus den Fels, auf den er ſeine Kirche bauen wolle, giebt

illa est nimis generalis, non sufficit, nisi deducatur ad particularia per determinationes principum.

*) Vgl. Möhler Symbolik 2te Ausg. S. 366 u. w., der ſie neben jener nicht einmal erwähnt.

ihm die Macht zu binden und zu lösen, und ertheilt ihm den Auftrag, seine Schaafe zu weiden (Matth. 16, 18, 19. Joh. 21, 15—17). Da nun Petrus Bischof von Rom war: so geht der ihm in jenen Stellen ertheilte Vorrang auf seine Nachfolger, die Bischöfe von Rom, über, welchen ein Supremat der Jurisdikzion über die ganze Kirche übertragen ist *). 2. Die Kirchengeschichte lehrt, daß der Bischof von Rom immer als der erste Bischof und Richter in Lehrstreitigkeiten ist angesehen worden; auch hat, nach der Meinung Einiger, niemals ein römischer Bischof, wie oft auch sein Leben unwürdig gewesen, in der Lehre etwas Irriges ausgesprochen **).

Was die biblischen Gründe betrifft: so ist die Ertheilung der Schlüsselgewalt (Matth. 16, 19.) weder für einen Vorrang Petri noch der römischen Bischöfe beweisend, da Matth. 18, 18. Joh. 20, 23. ganz dasselbige allen Aposteln gesagt wird. Die Aufforderung Jesu an Petrus, Joh. 21, seine Schaafe zu weiden, enthält auch nicht die entfernteste Andeutung, daß dieses Weiden ein anderes und höheres als

*) Conc. Trid. Sess. 14. c. 7.

**) Cat. rom. p. 1. c. 10. qu. 11. Bellarmin. t. 1. lib. 4. c. 2. Opinio est quodammo in medio, pontificem sive haereticus esse possit, sive non, non posse ullo modo definire aliquid haereticum, a tota ecclesia credendum, haec est communissima opinio fere omnium catholicorum. — Parum prodesset scire, pontificem non erraturum, quando non temere definit, nisi etiam sciremus, non permissuram Dei providentiam ut ille temere definiat. Von der Meinung des Gerson und anderer pariser Theologen, daß der Papst ohne ein allgemeines Concil eine Häreste lehren könne, sagt er: non est proprie haeretica, nam adhuc videmus ab ecclesia tolerari, qui illam sententiam sequuntur; tamen videtur omnino erronea et haeresi proxima. Von der oben ausgesprochenen: est certissima et asserenda. — c. 24, episcopos omnes a papa iurisdictionem accipere.

das auch der übrigen Apostel sein solle. Bedeutender ist freilich die Matth. 16, 18 enthaltene Anrede an Petrus, und theils darauf, theils auf dasjenige Hervortreten des Petrus im Bekenntnisse Christi als des Sohnes Gottes, welches durch diese Anrede des Herrn hervorgerufen war, so wie im nachherigen Zeugnißgeben vor der versammelten Menge, dem hohen Rathe und in der Gemeine (Apost. 2, 14. 3, 12. 4, 8. 5, 3.) läßt sich die Behauptung gründen, ein gewisser Vorrang des Petrus vor den übrigen Aposteln sei ihm durch die Behandlung von Seiten Christi selbst zugetheilt worden. Aber was kann dieser Vorrang, dessen Zweck sich in Bezug auf die Einheit der apostolischen Wirksamkeit bei ihrem ersten Auftreten im jüdischen Volke hinreichend erklärt, beweisen für den Supremat der römischen Bischöfe? Denn zugegeben, woran zu zweifeln kein hinreichender Grund ist, daß Petrus in Rom war, und mit Paulus diese vor der Ankunft beider schon gestiftete Kirche befestigt und nachher durch sein Märtyrerthum verherrlicht hat: war er Bischof von Rom? Wohl nicht, denn das apostolische Amt war ein weiteres, ein allgemeines Missionsamt, nicht ein Bischofsamt in einem bestimmten Sprengel *), wie denn auch von Irenäus **) und Eusebius ***) Linus als der

*) Das Beispiel des Jacobus, als welcher Bischof von Jerusalem gewesen sei, möchte nicht das Gegentheil beweisen, da die Meinung, daß ein von dem jüngeren Apostel Jacobus verschiedener, ein Bruder des Herrn, jener Bischof war, den auch Josephus als den Gerechten beschreibt, mehr für sich zu haben scheint.

**) Adversus haereses l. 3. c. 3. *Θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν, Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν.* Er steht also beide Apostel als gleichmäßig dem Linus vorangegangen an, und zwar als Gründer.

***) Hist. eccl. l. 3. c. 2. *Τῆς δὲ Ῥωμαίων ἐκκλησίας μετὰ τὴν Παύλου καὶ Πέτρου μαρτυρίαν πρῶτος κληροῦται τὴν ἐπι-*

erſte Biſchof von Rom angegeben wird, und von Euſebius (l. 4, c. 1) und Epiphanius (haer. 27 c. 6) dem Petrus und Paulus gleicher Maaßen das Episkopat im weiteren Sinne über die Kirche zu Rom beigelegt wird *). Aber geſetzt (obwohl nur in einem uneigentlichen Sinne zugegeben), daß Petrus Biſchof von Rom war: wie folgt daraus, daß das, was Chriſtus ihm als dem gläubigen und bekennenden Jünger für den Kreis ſeiner Mitjünger auf eine freie, geiſtige Weiſe verlieh, ſeinen Nachfolgern auf dem Stuhle von Rom, mögen ſie Gläubige oder Nichtgläubige ſein, amtlich und tradizionell zukomme? Petrus war der Fels der Kirche, inſofern er glaubte und bekannte, nicht inſofern er Biſchof war. Wie man aber als Nachfolger eines Biſchofs noch nicht ſeine Glaubensſtärke hat: ſo kann man auch keinen Anſpruch machen, deshalb den Primat, den jener aus perſönlichen Gründen in dem beſtimmten Apoſtelkreiſe hatte, äußerlich-amtlich zu überkommen.

Zu der Behauptung früher allgemeiner Anerkennung des Supremats der römiſchen Biſchöfe bemerken wir Folgendes. Dieſe fand ſo wenig Statt, daß Cyprian, der in dem Petrus wirklich ein von dem Herrn geordnetes Bild der Einheit der Kirche ſieht, dennoch den römiſchen Biſchöfen vorhält, daß nicht einmal Petrus auf einen Primat Anſpruch gemacht habe **). Der Vorrang, den die Synode

---

σκοπὴν Λῖνος. l. 3, 4. Ὁ Κλήμης τῆς Ῥωμαίων καὶ αὐτὸς ἐκκλησίας τρίτος ἐπίσκοπος κατάστας (Linus, Anakletus, Clemens).

*) Epiphanius ſetzt hinzu, daß, da die Apoſtel ihres eigenthümlichen Berufes wegen hätten müſſen oft abweſend ſein, vielleicht ſchon zu ihrer Zeit ein Anderer Biſchof geweſen wäre.

**) De unitate ecclesiae c. 3. Super unum aedificat ecclesiam suam. Et quamvis apostolis omnibus parem potestatem tribuat et dicat: Sicut misit me Pater, et ego mitto vos —: tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant

zu Sardica (nicht eine ökumenische) 344 dem römischen Bischofe in Lehrstreitigkeiten zusprach, und wogegen die orientalischen Bischöfe stets protestirten, gründete sich auf den Vorzug der römischen Kirche als der in der Hauptstadt, nicht auf den Vorzug der Nachfolger Petri; und das, was die Synode von Konstantinopel 381 dadurch dem römischen Bischofe zuerkannte, daß sie dem Bischofe von Konstantinopel den zweiten Rang nach ihm gab, weil diese Stadt das neue Rom sei, beweiset deutlich, daß diese Anerkennung aus den Verhältnissen der römisch-politischen Welt herrührte, und insofern menschlich ganz angemessen sein konnte, daß sie aber von einer göttlichen Stiftung für die ganze Kirche, die ja nicht auf das römische Reich beschränkt war, nichts wußte. Was aber die Unfehlbarkeit der Päpste in der Lehre betrifft: so bedarf es für die, welche nicht schon durch das Unförmliche der Idee, daß eine Folge von Bischöfen, unter denen anerkanntermaaßen Ruchlose neben Heiligen waren, doch fehlerlos in der Lehre sein sollte, gewaffnet gegen solche Behauptungen sind, nur der Erinnerung an Liberius, der

---

utique et ceteri apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia una monstretur. Der Zusammenhang dieser Stelle (über die unächten Zusätze vgl. die Oxfordisch-Bremische Ausgabe 1690 und selbst die Noten des Baluzius in der Benediktinerausg. 1726, p. 545) führt nur auf den Sinn: „der Herr wollte gleich im Anfange durch die Auszeichnung des Petrus ein Bild derjenigen Einheit darstellen, welche zum Wesen der Kirche gehört.“ Daß diese Einheit ferner durch die römischen Bischöfe dargestellt werden sollte, sagt und denkt Cyprian, meines Wissens, nirgend. — Epist. 71. Nam nec Petrus, quem primum Dominus elegit, et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter assumsit, ut diceret, se primatum tenere, et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere.

eine arianische Formel unterschrieb *), an Zosimus, der anfangs das Bekenntniß des Caelestius billigte **), an Honorius, der von der sechsten ökumenischen Synode wegen seiner Billigung des Monotheletismus verdammt wurde ***), um diesen leeren Schein wie einen Nebel zerfließen zu sehen †).

Es ist eine natürliche Folge des Begriffs eines zum Befehlen in einer äußeren Gesellschaft von Bekennenden berufenen unfehlbaren Klerus, daß dieser auch die äußeren und bürgerlichen Dinge in gewissem Maaße zu beherrschen bestimmt erscheint. Denn das eine Aeußere hängt mit dem anderen zusammen; wer auch nur das eine Aeußere im eigentlichen Sinne unbeschränkt befehlen kann, muß sich wenigstens Mitwirkung in allem anderen vorbehalten; und sofern auch alle bürgerlichen Handlungen aus dem religiössittlichen Gesichtspunkte betrachtet werden können: so muß auch eine Macht, welche in Ansehung des Religiössittlichen der Menschen im eigentlichen Sinne strafen zu dürfen glaubt, so wie der Staat die Verbrechen straft, auf diesem Wege strafend, befehlend, hindernd in alle Lebensgebiete eingreifen wollen. Dies waren die Prinzipien Gregor's VII. und besonders Innocenz III., und es ist sehr denkbar, daß die bloße Macht der Konsequenz Gemüther, welche einmal jene falsche Grundansicht vom Klerus aufgefaßt hatten, ohne klares Bewußtsein ihres Unrechts, bis zu diesen Eingriffen in die Rechte der Fürsten und Völker bringen konnte.

Diese Eingriffe sind jedoch nicht das Aeußerste, bis zu welchem der Hierarchismus sich entwickeln kann. Vielmehr scheint es in seinem Wesen zu liegen, daß, nachdem nicht nur die Zeit mittelalterlicher Ansprüche auf Beherrschung der Staaten vorüber ist, sondern auch die weiter entwickelte

*) Schröckh Th. 6. S. 136. **) Schröckh Th. 15. S. 20.
**) Schröckh Th. 20. S. 401. 402. 442.
†) Vgl. von Meyer Recension der Stolbergischen Schrift über den Vorrang des Apostels Petrus Kritische Kränze, 1830. S. 255.

Kultur der Völker die ausschließlich-klerikalische Auslegung der heiligen Schrift unmöglich macht, der Hierarchismus die in der Natur liegenden magischen Kräfte, indem er sie durch den Mißbrauch der Wissenschaft und durch die böse Energie eines herrschsüchtigen Willens theils scheinbar, theils wirklich in seine Gewalt bekommt, dazu anwendet, um einen überwältigenden Eindruck auf die dem einfachen Vertrauen auf das Wort Christi nicht geöffneten Seelen zu machen, und dadurch, alte Ansprüche in neuer Form hervorziehend und durcheinander steigernd, die erschreckten Völker zur blinden Unterwerfung unter den Willen einer verderbten Körperschaft zwingt. Auf Unternehmungen solcher Art deuten vielleicht einige Stellen der Schrift (2 Thess. 2, 8—12).

Die Hervorhebung bedeutenderer kirchlicher Einheitspunkte vermittelst des bischöflichen Amtes in der alten Kirche hat an sich nichts Hierarchistisches, da es sich wohl erkennen läßt, daß die Zusammenhaltung der Gemeinen gegen die doppelte Macht der Verfolgung und der Häresie solchem Uebergewichte der Vorsteher über die Presbyterien Recht und Werth gab. Sobald aber das bischöfliche Amt als das allein göttlich gestiftete angesehen wird, und die Vorsteher der kleineren Sprengel nur als Diener und Gehülfen der Bischöfe, oder sobald seine Hervorragung vor dem Amte der Presbyter als eine göttlich gestiftete angesehen wird, deren Nichtanerkennung ein Ungehorsam gegen Christus sei, und sobald man den Bischöfen den Besitz gewisser Geistesgaben und die Macht, sie zu ertheilen, zuerkennt, als welche den anderen geistlichen Aemtern nicht einwohne, so stellt man sich in Widerspruch mit der Schrift, die die ursprüngliche Gleichheit der Bischöfe und der Presbyter lehrt, und bringt unvermeidlich eine Annahme von rein äußerlicher Tradirung der göttlichen Gnadengaben in die Auffassung des Lehramts, deren nachtheilige Wirkung auch die sonstige Reinheit der Lehre nicht abwehren kann. Und von etwas Hierarchistischem

dieſer Art kann man eben deshalb die anglikaniſche Kirche nicht ganz frei ſprechen, ſie, welche bei der hiſtoriſch-geſellſchaftlichen Würde ihrer Verfaſſung (ſeit ihrer edelſten Entwickelung unter Eduard VI.) gar nicht nöthig gehabt hätte, ſich mit der Sukzeſſionstheorie einigermaaßen römiſch zu befaſſen, wie ſie denn auch dadurch nicht im mindeſten die unvermeidliche Entwickelung der Diſſenterparteien im proteſtantiſchen England verhindert hat.

Weniger auffallend iſt es, daß in der griechiſchen Kirche dieſelbe Theorie von den Biſchöfen, obwohl auf eine nicht ſo entwickelte Weiſe als in der römiſchen, gefunden wird; während dieſe Kirche der entſcheidenden Konſequenz des Papismus immer widerſtanden hat.

§. 2.

Der Hierarchismus lehrt die Wiederholung eines wirklichen Opfers durch einen Prieſterſtand und thut dadurch dem Opfer Jeſu Chriſti am Kreuz Eintrag.

Dieſe Lehre, welche in einer Symbolik einer ausführlicheren Darſtellung bedürfen würde, ſtellt ſich im Zuſammenhange des in §. 1. dargeſtellten Grundſatzes, und mit Bezug auf das bei'm Orthodoxismus (S. 153) Geſagte ſo deutlich dar, daß es nur eines kürzeren Verweilens bei derſelben bedarf. Wie ſich die herkömmlich-volksmäßige Heiligenanrufung zu ihrer klerikaliſchen Billigung und zu der Auszeichnung beſonderer Heiligen zur kirchlichen Anrufung verhält: ſo verhält ſich die Vorſtellung von abſoluter Identität der Elemente im heiligen Abendmahle mit dem Leibe und Blute des Herrn zu der Feſtſtellung einer ſich in der Kirche wiederholenden Opferhandlung. Während die Kirchenlehrer des vierten, fünften und ſechſten Jahrhunderts ſich über das Verhältniß des Brots und Weines zum Leibe und Blute Chriſti verſchieden ausdruckten und ſo daß die

Zusammenfassung der symbolischen Bedeutung der Elemente mit der der realen Gegenwart des Leibes Christi als das Resultat ihrer Anschauung der Sache angesehen werden konnte, entwickelte sich in einer absolut-supernaturalistischen, sinnlich-empirischen Weise die Lehre von der Verwandlung und Aufhebung der Substanz der Elemente, welche bekanntermaaßen seit dem neunten Jahrhunderte immer entschiedner die kirchlich-anerkannte wurde. Schon lange vorher hatte der eigentlich hierarchistische Sinn dahin gewirkt, den Lehr- und Hirtenstand als einen eigentlichen Priesterstand anzusehen, und auch in dieser Beziehung wurde die Verwaltung des Sakraments des Abendmahls mehr und mehr als ein priesterlich dargebrachtes Opfer angesehen, während es anfangs als ein Opfer Aller und als ein Danksagungsopfer des Geistlichen, unter Vergegenwärtigung des Opfers Christi am Kreuze, betrachtet wurde. In dem Maaße als die Vorstellung sich befestigte, die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter dem Brote und Weine sei unabhängig von dem gläubigen Genusse derselben durch die Kirchenglieder, sie sei als eine den gesegneten Elementen physisch-substanziell einwohnende Eigenschaft anzusehen, in demselben Maaße mußte das Wort des Klerikers, durch welches die Segnung geschah (die Aussprechung der Einsetzungsworte) als magisch wirkend, als absolut gleich dem Worte Christi, und als ein wunderbarer Träger der verwandelnden Kraft Gottes erscheinen. Wurde aber einmal vorausgesetzt, daß der Leib Christi bewirkt werde durch das Wort des Klerikers *): so erschien auch die Handlung der Darstellung dieses Leibes und Blutes Christi als ein wirkliches Opfer, welches Gott sich darbringen läßt, nachdem er vorher durch ein Wunder die Substanz des Brotes und Weins verwandelt

*) Conficere corpus Christi der gewöhnliche Ausdruck für die Handlung des konsekrirenden Klerikers.

hat *). Nun muß eine wirkliche Opferung Chriſti verſöhnend, die Verſöhnung mit Gott wirkend ſein, und es iſt alſo unvermeidlich, daß der an die Wirklichkeit und Kraft des Meßopfers Glaubende ſein Vertrauen in der Art auf die Handlung des Klerikers richte, daß er es in gewiſſem Maaße von dem Opfer Chriſti am Kreuze abzieht, und die aller anderen Opfer Nothwendigkeit ausſchließende ewige Vollgültigkeit dieſes Opfers aus den Augen verliert, alſo das vernachläſſiget, was die Epiſtel an die Hebräer lehrt, 9, 28: *οὕτως καὶ ὁ χριστὸς, ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας*; 10, 12: *αὐτὸς δὲ μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν*; v. 14: *μιᾷ γὰρ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους.*

Zwar verſichern die Vertheidiger des Meßopfers, daſſelbe habe ſeine ganze Kraft allein durch die Beziehung auf das Opfer Chriſti am Kreuze, es ſei nur geſtiftet, um dieſes einmalige Opfer darzuſtellen, und die Kraft deſſelben den Gläubigen anzueignen **). Allein damit vermögen ſie nicht

*) Conc. Trid. Sess. 22. can. 3. 4. Bossuet exposition art. 14: Ainsi le fils de Dieu est mis sur la sainte table, en vertu de ces paroles, revêtu des signes, qui représentent la mort; c'est ce qu'opère la consécration. — On ne peut douter, que cette action comme distincte de la manducation, ne soit d'elle même agréable à Dieu, et ne l'oblige à nous regarder d'un oeil plus propice, parce qu'elle lui remet devant les yeux la mort volontaire, que son fils bien aimé a soufferte pour les pécheurs; ou plutôt elle lui remet devant les yeux son fils même sous les signes de cette mort, par laquelle il a été appaisé. Dieſes obliger, plus propice, remettre devant les yeux iſt in der That in einem ſolchen Grade anthropomorphiſch, daß man kaum zweifeln kann, der geiſtreiche Biſchof werde die Einwürfe ſeiner Gegner (der von ihm ſtets ſogenannten Messieurs les prétendus réformés) ſchon beim Niederſchreiben des on ne peut douter zu hören geglaubt haben.

**) Bossuet art. 14: ce sacrifice non seulement s'y rapporte tout

den einfachen Einwurf zu beseitigen, welcher sich in der zwiefachen Frage ausspricht: Wenn eine Darstellung des Opfers Christi: wozu ein wirkliches Opfer? Wenn ein wirkliches Opfer: inwiefern dann eine bloße Darstellung? Hier also liegt ein anderes Interesse verborgen, und dieses kann nicht die reale Gegenwart sein, weil ja sonst wenigstens die lutherische Kirche, obwohl nur die Konsubstanziazion behauptend, auch die Idee eines Opfers hätte festhalten müssen, sondern es ist der Zusammenhang und die Wechselwirkung der Idee der realen Gegenwart mit der Idee eines Priesterstandes, welcher die Verwandlung bewirkt und das Opfer vollbringt.

Die Lehre vom Meßopfer hängt mit dem großen und reinen Bestreben der Kirche zusammen, welches zu ihrem ächtkatholischen Karakter gehört, das Sühnopfer Jesu Christi als den immerwährenden Grund des Vertrauens der Gläubigen in Ansehung der Vergebung ihrer Sünden festzuhalten und auch im Kultus darzustellen. Daß diese Darstellung jedoch der Verwandlungslehre, des Priesteramts und eines zeitlich sich wiederholenden Opfers bedürfe, oder auch nur diese Lehren vertrage, muß standhaft bestritten werden.

Es leuchtet ein, daß die Behauptung, an das Wort des konsekrirenden Klerikers knüpfe sich die Verwandlung und mit ihr die Fülle der Gnaden, die ein von Gott gestiftetes Opfer in sich schließt, nicht ohne die bedeutendsten Folgerungen angenommen werden kann. Denn ist es allein das Wort und Werk eines Priesters, welches die Gnade der Sakramente vermittelt: so wird diesem Worte und Werke auch in anderen religiösen Handlungen eine eigenthümliche Kraft zugeschrieben werden dürfen; und wenn andere Handlungen, außer den in der Schrift enthaltenen Sakramenten, vermittelst der Tradizion (vgl. §. 1.) als göttliche Einsetzungen

---

entier, mais en effet il n'est et ne subsiste que par ce rapport, et en tire toute sa vertu.

anerkannt werden: so ist schon dadurch Veranlassung gegeben, dem dabei vorkommenden Worte und Werke des Priesters ein Vertrauen zu schenken, welches die Nothwendigkeit der Buße und des Glaubens zwar nicht aufhebt, aber beiden einen Karakter von gesetzlicher Aengstlichkeit und äußerlicher Zuversicht beimischt.

§. 3.

Der Hierarchismus vermischt göttliche und kirchliche Strafen, und befördert dadurch den Wahn, den Erlaß jener durch einzelne Werke zu erlangen.

Die Einführung von Kirchenstrafen oder von Leiden, welche die Kirche ihren Gliedern zufügt, um vermittelst derselben das durch Sündenfälle gestörte Verhältniß mit dem Ganzen der Kirche wiederherzustellen, und, indem sie diese vor dem Eindringen verderblicher Richtungen möglichst bewahrt, jene zu dem demüthigenden, bußfertigen Gefühle des Aergernisses zu bringen, welches sie schon wirklich der Kirche gegeben haben, ist an sich durchaus nicht als ein Ergebniß des Hierarchismus anzusehen; vielmehr ergiebt sich dieser Begriff der Kirchenzucht aus dem Begriffe der Kirche und jeder richtigen Theorie von der Leitung der Kirche in ihrer sittlichen Entwickelung. In den von der alten Kirche auferlegten Strafen durchdrang sich der Gesichtspunkt der Genugthuung für die Kirche mit dem der mütterlich erziehenden Einwirkung der Kirche auf ihre Glieder völlig, und in beiderlei Hinsicht unterschieden sich die Kirchenstrafen einerseits von den göttlichen und andererseits von den bürgerlichen Strafen. Jene beziehen sich auf das Innere der Gesinnung, treffen den Wiedergebornen also nur insofern, als er in seiner Gesinnung noch die Reste und Wirkungen des alten Menschen wahrnimmt; da er aber diese selbst nicht will, so empfindet er zwar die Beziehung der göttlichen Wir-

kungen auf seine Uebertretungen, aber im Ganzen erscheinen ihm seine Leiden nicht als Strafen, sondern als göttlich liebende Erziehungsmittel zu fortschreitender Heiligung. Die bürgerlichen Strafen unterscheiden sich dadurch von den kirchlichen, daß sie sich nicht auf die Gesinnung, sondern auf die That beziehen, und das Verhältniß dieser zur Verletzung des bürgerlichen Rechts und der Gesetze zum Gegenstande haben.

Der Hierarchismus, welcher darauf hinarbeitet, die göttliche und die klerikalische Thätigkeit möglichst zu identifiziren, erklärt auch die kirchlichen Strafen für göttliche, theils deshalb weil sie von der göttlichen Autorität des Klerus verhängt werden, theils weil er diese als berufen ansieht, die sogenannten zeitlichen Strafen Gottes zu diktiren und zu verwalten. Unter zeitlichen Strafen Gottes läßt sich allerdings dasjenige verstehen, was Gott für nöthig findet auch den wiedergebornen Menschen in der Zeit leiden zu lassen, theils damit die Folgen seiner Sünden (wiewohl sie ihm vergeben sind) objektiv der Welt kund werden mögen (wie dies der Fall in mehren altteſtamentlichen Fällen, z. B. in der Geschichte David's ist), theils damit durch das Leiden dem Gläubigen ein tieferes Bewußtsein seiner früheren und der ihm noch anhaftenden Sünde erweckt werde, und dies ihm zugleich zum Fortschritte in der Heiligung werde. Der Gegensatz zwischen ewigen und zeitlichen oder endlichen Strafen Gottes aber, den die meisten römischen Schriftsteller aufstellen, ist insofern ganz falsch gefaßt, als sie endliche Strafen in den in der Zeit zu erduldenden Leiden sehen, und die ewigen als durch die in der Taufe vorausgesetzte Wiedergeburt schon erlassen betrachten *). Vielmehr muß man

*) Bossuet art. 8. Mais ayant satisfait surabondamment, il (Jésus - Christ) a pu nous appliquer cette satisfaction en deux manières: ou bien en nous donnant une entière abolition sans reserver aucune peine (so konnte der Herr es gar nicht thun); ou bien en commuant une plus grande

ſagen: Was in zeitlichen Leiden Strafe iſt, dies iſt auch ewige Strafe, denn es iſt das Gefühl der verſchuldeten Trennung von Gott, die noch nicht völlig aufgehoben iſt. Was aber blos zeitlich iſt, und nicht zum Bewußtſein kommt als Folge unſerer perſönlichen Sünde, das iſt auch gar nicht Strafe, ſondern erziehendes Leiden. Man ſollte daher ſagen, weil die ewigen Strafen immer noch in gewiſſem Maaße gefühlt werden: ſo giebt es auch für die Frommen wirkliche Strafen Gottes in der Zeit; inſofern die ewige Strafe als aufgehoben gefühlt wird, giebt es auch gar keine göttliche Strafe der Individuen mehr in der Zeit. Es iſt aber wichtig, dieſes Verhältniß genauer zu begreifen, weil ſo erſt vollkommen verſtanden werden kann, in welchem Sinne der Hierarchismus göttlichzeitliche und kirchliche Strafen vermiſcht. Er ſchließt nämlich: Weil Gott auch den Gläubigen zeitliche Strafen auflegt: ſo muß es auch die Kirche thun; und wenn dies auf den erſten Blick den Schein einer frommen Nachahmung Gottes hat: ſo ergiebt ſich bei näherer Betrachtung, daß die Kirche gerade deshalb keine Strafen für die Sünden aufzulegen hätte, weil Gott es thut. Denn wenn auch die Kirche eine Mutter iſt (ein Ausdruck, den die Schrift nur von dem himmliſchen Jeruſalem gebraucht): ſo iſt dieſe Mutter doch nicht berechtigt, die Stell-

---

peine en une moindre, c'est à dire, la peine éternelle en des peines temporelles (als wenn groß und klein der Unterſchied von den ewigen Strafen und zeitlichen Leiden wäre). Comme cette première façon est la plus entière et la plus conforme à sa bonté, il en use d'abord dans le baptême; mais nous croyons, qu'il se sert de la seconde dans la remission qu'il accorde aux baptisés, qui retombent dans le pêché, y étant forcé en quelque manière par l'ingratitude de ceux, qui ont abusé de ses premiers dons; de sorte qu'ils ont à souffrir quelque peine temporelle, bien que la peine éternelle leur soit remise. Möhler 2te Ausg. S. 264.

vertreterin des himmlischen Vaters in der Bestrafung seiner Kinder zu sein, abgesehen davon, daß hier Kirche und Klerus vermischt werden. Da es nicht geleugnet werden kann, daß Gott das, was man zeitliche Strafen in einem gewissen Sinne nennen kann, nach fehlloser Weisheit durch die Verhältnisse des Lebens seinen Kindern zuschickt: so sind die Kirchenstrafen nicht deshalb da, damit der Mensch nach dem Willen Gottes auch zeitliche Strafen habe, sondern damit er sich mit der verletzten Kirche wieder in das rechte Verhältniß setze, und nur insofern als die Nothwendigkeit davon ihm als seine Sünde zum Bewußtsein kommt, können auch die Kirchenstrafen für ihn sowohl wirkliche göttliche Strafen als göttlichgesandte Erziehungsleiden sein. Allein der Hierarchismus faßt es anders. Er sieht die repräsentirende Kirche als berechtigt und verpflichtet an, die gebeichteten Sünden der Kirchenglieder, ohne Rücksicht auf ein auch dem Ganzen der Kirche gegebenes Aergerniß, zu strafen, und zu diesem Zwecke legt er ihnen gewisse Werke auf, welche beides, eigentliche Satisfakzionen und Mittel zur Befestigung im Guten und zur Pflege des Bußsinnes sein sollen *). Das Letzte wäre untadelig; das Erste als zusammenfallend mit dem Begriffe göttlichzeitlicher Strafen ist, wie oben ausgeführt worden, verwerflich.

Aus diesen Grundbegriffen entwickelt sich zweierlei im hierarchistischen Systeme: die Lehre vom Ablasse und die

*) Möhler Symbolik 2te Ausg. S. 268. Bossuet (art 8), nachdem er gesagt, es sei gerecht und heilsam, daß Gott uns zeitliche Strafen auflege, fährt fort: C'est donc pour satisfaire à cette obligation, que nous sommes assujetis à quelques oeuvres pénibles, que nous devons accomplir en esprit d'humilité et de pénitence, et c'est la nécessité de ces oeuvres satisfactoires, qui a obligé l'église ancienne, à imposer aux pénitens les peines qu'on appelle canoniques. Gerade als wenn die Kirche berufen wäre, zu dem, was Gott thut, etwas hinzuzusetzen in der Bestrafung der Menschen.

Vorstellung von der Einwirkung auf die Seelen im Fegfeuer.

Der Ablaß ist nach den Erklärungen römisch-katholischer Schriftsteller der Nachlaß gewisser Kirchenstrafen, welche um irgend eines schon erreichten Erfolgs in der Seele des Gestraften willen oder in Bezug auf seine Bereitwilligkeit zu gewissen guten Werken, unter Bedingungen (und das sind dann eben gewisse gute Werke) ihn nun nicht mehr treffen sollen. Und daß die Kirche Strafen auflege und daß diese Strafen nach und nach erleichtert und am Ende nur in die weniger mühsame Verrichtung gewisser vorgeschriebenen Werke verwandelt werden: das scheint ja auf den ersten Blick gar unverfänglich zu sein. Allein gerade in dem hierarchistischen Begriffe von Kirchenstrafen als unter göttlicher Autorität verhängten eigentlichen Strafen liegt das Verderbliche in der Lehre vom Ablasse. Weil es, wie oben gezeigt worden, nicht möglich ist, den Begriff von göttlich-zeitlichen Strafen schlechthin von dem Begriffe ewiger göttlicher Strafen zu sondern, und weil jede Aufhebung göttlicher Strafen zugleich Aufhebung der ewigen Strafen ist: so ist es unvermeidlich, daß der Nachlaß der zeitlichen und kirchlichen Strafen (die den göttlichen gleich gestellt werden) auch den Gedanken erzeugt, daß die göttlichen Strafen überhaupt nachgelassen werden durch das im Ablasse vorgeschriebene Werk. Je weniger auf der einen Seite (durch ein hier fast unvermeidlich hinzutretendes ergistisches Element vgl. S. 119 u. f.) der Glaube als dasjenige in jeder Buße angesehen wird, wodurch dem Gliede der Kirche die allgemeine Vergebung der Sünden, deren es als Wiedergeborener sich erfreut, auch nach jeder erneuerten Uebertretung im Besonderen wieder zu Theil wird, und je mehr auf der anderen Seite ein einzelnes Werk, unter dessen Bedingung der Ablaß ertheilt wird, ihm wichtig gemacht wird: desto verderblicher entwickelt sich der Gedanke, daß dieses einzelne Werk als solches es sei, woran die Vergebung dieser oder jener Sünde hange. Diesem

Uebel könnte nur vorgebeugt werden, wenn die Kirchenstrafen als das, was sie sein sollen, als innere und äußere Wiedervereinigungsmittel mit der Kirche, wirklich auferlegt werden und dann zur rechten Zeit ganz erlassen würden. In dem Maaße aber als die gesunde und gemäßigte kirchliche Zucht selbst vernachlässigt und dann Ablässe für überwiegend äußere Werke, als Wallfahrten und Gebete an bestimmten Orten (nicht einmal in Anschlag gebracht, daß auch Geldspenden darunter vorkommen) ertheilt werden: in demselben Maaße wächst die niedrige Schätzung der Religiosität nach der Summe und Form der äußerlichen Werke, und dieses Ergebniß fällt alsdann zusammen mit den schlimmsten Absichten des Hierarchismus, den Gemüthern der Kirchenglieder das Aeußere äußerlich zu gebieten, um selbst einen überwiegend äußeren Zweck zu erreichen *).

Auch die nicht schriftmäßig, wenn auch nicht schlechthin schriftwidrig, entstandene Vorstellung eines Reinigungsortes für die abgeschiedenen Geister derer, die in einem sehr unvollkommenen Stande der Heiligung diese Welt verlassen haben, bringt der Hierarchismus mit seiner Lehre von göttlich-zeitlich-kirchlichen Strafen in eine Verbindung, welche nicht anders als theils beunruhigend, theils falsch beruhigend auf die Frömmigkeit wirken kann. Das Fegfeuer soll nämlich der Ort sein, in welchem sich die Seelen der nicht genug gereinigten Gläubigen befinden, um eine gewisse Summe von Strafen auszustehen, die als Rückstand der hier noch nicht erlittenen zeitlichen Strafen abgebüßt wer-

*) Vgl. Baur der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus 1. Ausg S. 262–273 die treffliche Ausführung gegen Möhler, wo zugleich die Aeußerungen des catechismus romanus über Uebertragung der Satisfaktionen des Einen auf den Anderen erörtert werden. Vgl. Bossuet art. 8 Souvent même il (Dieu) reçoit les satisfactions, que nous lui offrons les uns pour les autres.

den müſſen, zu deren Verkürzung aber die Werke der Lebenden, ſowohl derer ſelbſt, die dieſe Pein zu erwarten haben, als derer, die an dem Schickſale der ſchon im Fegfeuer Befindlichen liebevollen Antheil nehmen, wirken können *).

Daß nicht alle Seelen, welche ſich unmittelbar nach dem Tode an dem Orte einer gewiſſen Pein befinden, deshalb ſchon der ewigen Verdammniß anheim fallen, daß es auch für ſolche noch eine Probe des Glaubens geben könne, vermöge deren Beſtehung ſie Vergebung der Sünden auch in jener Welt erlangen können: dies iſt eine Vorſtellung, welche, wenn auch nicht durch ausdrückliche Stellen der Schrift erweisbar, dennoch durch das Ganze derſelben und durch den Blick auf die verhältnißmäßig geringen Mittel, zum Glauben zu gelangen, deren Viele ſich in dieſem Leben erfreuten, wahrſcheinlich wird. Aber Gläubige, d. h. ſolche, die durch den Glauben an Jeſus Chriſtus hier Vergebung der Sünden erlangt haben, und gerechtfertigt worden ſind, können als abgeſchiedene Geiſter nicht an einem Orte der Pein ſein, wenn auch zugegeben werden muß, daß ihr Zuſtand die mannichfaltigſten Grade der Seligkeit zuläßt, und daß die zwiſchen dem Tode und der Auferſtehung Statt findende Seligkeit ſelbſt mit einem gewiſſen ſchmerzhaften Gefühle der Nothwendigkeit, noch von anhaftenden Flecken frei zu werden, verbunden ſein könne.

Das Erſte, was demzufolge der oben dargeſtellten Lehre vorzuwerfen iſt, iſt die Verwiſchung des Unterſchiedes zwi-

*) Bellarmin t. 2. lib. 1. c. 1. Bossuet art. 8. Ceux, qui sortent de cette vie avec la grace et la charité, mais toutefois redevables encore des peines que la justice divine a réservées, les souffrent en l'autre vie. C'est ce qui a obligé toute l'antiquité chrétienne, à offrir des prières, des aumônes et des sacrifices pour les fidèles, qui sont decédés en la paix et en la communion de l'église, avec une foi certaine, qu'ils peuvent être aidés par ces moyens.

schen Gläubigen und Ungläubigen, so daß einerseits solche, denen ein Zustand überwiegender Pein bereitet ist, für Gläubige gehalten werden (und also auch insofern der Glaube an Christus als unfähig, das Strafverhältniß des Menschen zu Gott im Ganzen aufzuheben, betrachtet wird), andererseits diejenigen, die nur nicht in höherem Grade Gottlose waren, schon eben deshalb, nach der Zwischenzeit des Fegfeuers, als Erben der Seligkeit angesehen werden. Hieraus entwickelt sich einerseits die falsche Vorstellung, daß diejenigen Entbehrungen, Schmerzen oder Unvollkommenheiten des Zustandes, welche wir uns bei den gläubig Entschlafenen doch nur als die von ihnen selbst als nothwendig erkannten, weise und heilig geordneten Entwickelungen ihres schon seligen Innern denken können, müßten als Strafen hinweggethan, und als Hinwegzuschaffendes von Fürbitte Thuenden könnten in's Auge gefaßt werden, andererseits die Voraussetzung, daß auch nichtgläubige Abgeschiedene, also außerhalb der mystischen Gemeinschaft der Kirche des Herrn Befindliche, durch das Gebet Anderer können zu einem Leben gebracht werden, dessen Vorhandensein doch erst die Bedingung einer erfolgreichen, wechselseitigen Fürbitte ist. Diesem Zwiefachen stellt sich entgegen, daß für die selig im Glauben Abgeschiedenen nicht gebetet zu werden braucht, obwohl die Gemeinschaft mit ihnen auch durch unser Gebet und den darin enthaltenen Dank gegen Gott für sie kann und wird unterhalten werden; für die ungläubig Abgeschiedenen aber kann nicht gebetet werden, da die Gesinnung in ihnen nicht vorhanden ist, vermöge deren eine Gemeinschaft des Geistes mit ihnen Statt finden könnte. Bleiben nun vollends die Werke, welche man für die Seelenruhe der Abgeschiedenen glaubt verrichten zu müssen, nicht bei Gebeten stehen, werden Almosen, Seelenmessen, und Leistungen, für welche Ablaß ertheilt wird, dafür angesehen, daß sie die Seelen aus dem Fegfeuer befreien, so ist abergläubische Werkgerechtigkeit unvermeidlich. Der Gedanke endlich, sich

seine eigene künftige Pein im Fegfeuer durch einzelne äußerlich verrichtete Werke zu verkürzen, enthält eine solche Verwirrung und ein solches Verschwundensein des Vertrauens auf die heiligende Kraft der im Glauben ergriffenen Gnade Jesu Christi, daß man hierin den äußersten Punkt erkennen kann, bis zu welchem auch bessere Seelen durch die Irrthümer des Hierarchismus verdunkelt werden können.

Zweites Kapitel.

Vom Cäsareopapismus.

§. 1.

Der Cäsareopapismus ist der Irrthum, nach welchem die obrigkeitliche Einheit des Staats auf eine die innere Lebendigkeit der christlichen Kirche beeinträchtigende Weise im Kirchenwesen geltend gemacht wird.

Der Cäsareopapismus ist die andere Form des Theokratismus, welche dem Hierarchismus gegenübersteht. In demselben Maaße als die Unchristlichkeit und Verderblichkeit des hierarchistischen Prinzips empfunden wird, ohne daß deshalb der theokratistische Trieb, vermittelst göttlichen Ansehns die Kirche überwiegend äußerlich zu regieren, aufgehoben ist, entwickelt sich die Neigung, die Kirche vermittelst des obrigkeitlichen Ansehns blos gesetzlich zu leiten. Derselbe Geist der Herrschsucht, insofern er die hierarchistische Form hat aufgeben müssen, flüchtet sich in den Cäsareopapismus, und bildet, im unklaren Zusammenhange mit wahren Gedanken und geschichtlichen Verhältnissen, sich zu einem mehr oder minder auch theoretisch festgehaltenen Irrthum aus.

Nicht jede Vereinigung der Kirchenleitung mit der Staatsregierung ist Cäsareopapismus. Eine innige Befreundung der Kirche und des Staats, eine Zusammenwirkung und sittliche Durchdringung derselben zum Zwecke der christlichen Entwikkelung des Volks und der Menschheit liegt vielmehr in dem Wesen nicht nur des Protestantismus, sondern der christlichen Religion. Obwohl die Einheit der Kirche und des Staats niemals eine absolute sein kann, weil beide ursprünglich nicht aus derselben Idee entsprungen sind (die Kirche nämlich gar nicht ursprünglich aus der Idee, sondern aus der Thatsache der Mittheilung des Geistes Christi an die durch das Wort Berufenen), und weil in dem Zeitpunkte der Vollendung und Verklärung die Kirche noch und ewig sein wird, als der absolut verklärte Leib Christi, der menschliche Staat aber gar nicht mehr sein wird: so ist sie doch eine wahre in der Liebe, von welcher auch die Idee des christlichen Staats nothwendig anerkannt und gepflegt wird, und vermöge deren beide zur Vollendung des menschlichen Lebens in verschiedenen Gebieten und auf verschiedene Weise hinstreben. Deshalb ist eine absolute Selbstunterscheidung und Trennung der Kirche vom Staate, gesetzt auch, es wäre möglich unter dieser Voraussetzung das Emporkommen des Hierarchismus zu vermeiden, weder christlich noch möglich, weil auf diese Weise die Kirche sich nicht nur die Mittel ihres Gedeihens entziehen würde, die die christliche Gesinnung des Staats ihr darreichen möchte, sondern auch ihre Aufgabe, den Organismus des Staats mit christlichen Lebenskräften zu erfüllen, verkennen würde. Da die Kirche in ihrer lebendigen Bewegung nothwendig zugleich sich äußerlich darstellt, und alles gemeinsame Aeußerliche in irgend einem Maaße unter die ethische Idee des Rechts und also in das Gebiet des Staats fällt: so müssen, die Idee des christlichen Staats vorausgesetzt, die letzten Fäden, mit welchen die Existenz der Kirche an das nazionale und empirische Dasein ihrer Glieder in einem bestimmten Volke geknüpft

ist, nothwendiger Weise in der obrigkeitlichen Einheit des Staats, also in einem monarchischen Staate in dem Fürsten, zusammenlaufen. Der Fürst repräsentirt also nicht die Einheit der Kirche (wie der Papst nach dem Hierarchismus sie repräsentiren soll), sondern die Einheit des Staats und der Kirche, insofern es eine solche giebt. Und hieraus sieht man schon, in welchem allgemeinen, nicht eigentlich kirchlichen, jedoch darum nicht unwahren, Sinne der Fürst der oberste Bischof der Kirche seines Landes genannt werden könne, nämlich eben nur der Kirche, insofern sie eine in's Aeußerlich-rechtliche fallende Existenz in seinem Lande hat, und oberster Bischof eben und durchaus nicht anders als insofern hiedurch ein oberster Aufseher über dieses Wechselverhältniß bezeichnet wird *). Vermittelst dieser Beziehungen der Kirche zum Staate giebt es auch ein Kirchenrecht, welches gerade das Erscheinungsgebiet der Kirche in der äußeren rechtlichen Ordnung der Dinge umfaßt, während es bei der freilich blos gedachten, aber nie wirklichen absoluten Trennung der Kirche vom Staate (wenn jene nicht selbst wieder Staat, Kirchenstaat sein will, wie nach dem Hierarchismus) eben sowenig, als für irgend eine Sekte, ein Kirchenrecht geben kann, sondern nur eine Gemeinordnung.

Mit einer solchen durch die Liebe gegebenen und auch äußerlich sich darstellenden Einheit der Kirche und des Staats begnügt sich aber der Cäsareopapismus nicht; oder vielmehr,

*) Vgl. über diesen Gegenstand die sehr anregende Abhandlung von Marheineke: Bauer Zeitschrift für spekulative Theologie. 1. B. 1. H. 1836: Ueber christliche Kirchenverfassung. Vermag ich zwar nicht nach allen Seiten hin dem Verfasser beizustimmen: so erscheint mir doch das gerade von seinem Standpunkte aus besonders wichtig und erfreulich, daß der Unterschied der Kirche vom Staate eben so klar als die Einheit hervorgehoben ist, und wohl eben deshalb von absoluter Einheit nicht mehr die Rede ist.

er erkennt sie so wenig, daß er auf das seiner Natur nach geistige und tiefe Verhältniß, dessen Behandlung eine lebendige, von heller Freude an dem Dasein und göttlichen Ursprunge der Kirche durchdrungene Hinrichtung des Blicks auf die Momente der hier Statt findenden Wechselwirkung fordert, eine derbe polizeilich-juristische Hand legt, sich zutrauend und anmaaßend, das Gesammtleben der Kirche im Wesentlichen so zu leiten, wie er jede andere Abtheilung des Staates leitet. Der Cäsareopapismus beruht auf dem Gedanken, daß das Eigenthümliche und Innere der Kirche zwar einer gewissen Achtung werth sei, aber so wenig Recht und Macht habe, äußerlich zu werden, sich einen sichtbaren Leib anzubilden, und denselben von diesem Inneren aus zu beseelen und zu regieren, daß vielmehr alles Aeußere, was die Kirche zu ihrer nun einmal nicht ganz geistigen Existenz nöthig habe, ein Zugeständniß des Staats sei, welches er vorzugsweise in der Voraussetzung mache, daß es ihm wieder nützlich sei, weswegen er sich denn auch die Leitung desselben ausschließlich vorbehalte. Insofern jenes Innere, was der Cäsareopapismus achten zu müssen glaubt, Recht habe, meint er, habe es keine Macht, es sei ein Geistiges, das gar nicht Leib werden könne. Insofern es Macht habe und Trieb, etwas zu sein und zu wirken in der Welt, habe es, so meint er, gar kein Recht, da gebe es für den Staat keine andere Maxime, als zu hemmen, zu erschweren, zu beargwohnen, und, soweit es doch nicht umgangen werden könne, es unter seine Verwaltung zu nehmen, damit auf diesem Wege diejenige Gleichförmigkeit des Kirchenwesens mit den übrigen Zweigen des Staatsorganismus erzielt werde, welche unter dem Namen der Kirche als eine Uebungsanstalt für die dem Staate dienenden moralischreligiösen Anlagen des Menschen angesehen werden müsse.

Das Unwahre und Unchristliche dieser Ansicht liegt in der Vorstellung, daß das Unsichtbare und Innere des christlichen Lebens weder Recht noch Macht habe, wirklich Kirche,

reale, auch sichtbare, Leibliches an sich nehmende Gemeinschaft der gläubigen Glieder Christi zu sein, daß dieses Innere sich schwächlich-geistig abfinden lasse mit Empfindungen und Gedanken, daß aber die Gläubigen und Bekenner Christi, sobald sie etwas Aeußerliches vollziehen wollen, sei es auch nur ihre sichtbare und leiblich vermittelte Aufeinanderwirkung, sogleich anzusehen seien als solche, die auf verbotenen Wegen gehen, oder die kindischträumend nicht recht wissen, was sie thun. Für die eigentlich innerlich belebten Menschen, meint der Cäsareopapismus, sei das Aeußere und Leibliche gar kein Bedürfniß, für die Anderen sei es zwar ein Bedürfniß, aber eines, was sie selbst sowenig verstehen, daß der Staat allein, nach seiner höheren Volkskenntniß, ihnen die Befriedigung desselben ertheilen und abmessen könne, so daß sie selbst gar nichts damit zu thun haben. Diese Vorstellung, hinter welcher sich nur schwankend und verschwimmend eine Achtung vor der christlichen Lehre erhalten kann, beruht auf dem Grundirrthume, daß das Leben der Kirche, als des lebendigen Leibes Christi, ein blos unsichtbares sei, daß zu diesem Leben nicht auch die lebendigen Personen und ihr vom Geiste Christi angeregter Trieb, ihre Gemeinschaft zu unterhalten und zu erweitern, sich einander zu erbauen und zu fördern im christlichen Leben, gehören. Die Ansicht von der Unleiblichkeit der Kirche, der Unfähigkeit ihrer Glieder, ein geordnetes äußeres Zusammensein hervorzubringen, und die überspannte Vorstellung vom Staate, als müsse er alles Erscheinende innerhalb seines äußeren Gebiets sogleich durch gesetzliche Verwaltung von seinem Standpunkte mit sich assimiliren: das sind die Wurzeln des Cäsareopapismus.

Aber die Kirche ist der Leib Christi, die Gemeinschaft der Gläubigen, welche ihrer Natur nach vom wirklichen äußeren Leben sich nicht absondert, sondern dasselbe von ihrem Prinzipe aus durchdringt, und es zu einem eigenthümlichen Organe ihrer Selbstentwickelung, ihrer Weiterbauung

als Gemeinschaft macht. Dies ist etwas Anderes als ihr Einfluß auf alles Vernünftige und Sittliche vermöge der in ihr vorhandenen religiösen Belebung ihrer Glieder, so daß man also nicht sagen kann, das Aeußerlichwerden der Kirche sei eben nur das Religiöswerden alles sittlichen Lebens, dessen allgemeine Form nur der Staat sei. Sondern der Staat ist die Form der nazionalen Sittlichkeit in Bezug auf Recht und Naturbildung, unabhängig davon ob seine einzelnen Glieder religiös belebt sind oder nicht; denn auch der christliche Staat trägt zwar das Bewußtsein der absoluten Wahrheit der christlichen Religion in sich, aber er als Staat hat in sich nicht die Macht, die Individuen christlichreligiös zu beleben. Es gehört zu seiner Christlichkeit, daß er sich bescheidet, christlichreligiöse Individuen nur aus dem Schooße der Kirche erhalten zu können, und eben deshalb auch nicht christlichbelebte Individuen als Bürger richtig behandelt. Die Kirche dagegen ist wesentlich die Gemeinschaft der christlichreligiösen Individuen, d. h. der Gläubigen, durch den Geist Jesu Christi. Daß auch Andere darin sind, ist im Widerspruche mit ihrer Idee von sich selbst, diese Anderen sind nur äußerlich und unwahr in ihr. Eben sowenig aber als die wahre Kirche eine andere äußerliche Form aus sich hervorbringt als die zu ihrer Selbsterbauung nothwendige, eben so gewiß weiß sie auch, daß sie die göttliche Wahrheit, und den gesegneten Gebrauch der Sakramente, vermittelst des Glaubens an Jesus Christus, in sich hat, wie der Staat als solcher beides nie in sich haben kann, und vermittelst dieser Gewißheit weiß sie sich auch durch ihre bloße Existenz als die unüberwindliche Zurückdrängerin der Lüge und der Sünde, welche in der Welt, ja auch in dem christlichen Staate noch ist, und deshalb kann sie nie einwilligen, eine provisorische Anstalt zu sein, die nur so lange nöthig sei, als der Staat seine religiöse Bestimmung nicht erkannt habe, die aber dann nothwendig, bis zu völliger Selbstzerstörung, in den Staat sich auflösen müsse, der die alleinige

Form alles menschlichen, also auch des religiösen Gemeinlebens sei *).

---

*) Dies scheint mir auf unserem Standpunkte schon hinreichend, die Behauptungen eines sehr religiösen und philosophischen Schriftstellers zurückzuweisen, Rothe in, den „Anfängen der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Wittenberg 1837." Erstes Buch: das Verhältniß der Kirche zum Christenthum an sich betrachtet. S. 1—138. Nach ihm ist die Gemeinschaft der Heiligen etwas ganz Anderes als die christliche Kirche, etwas zwar Reales, aber rein Innerliches, was nie Kirche auch in äußerer Beziehung werden soll (S. 121). Das christliche Leben hat gar nicht die Bestimmung, sich in der Kirche zu realisiren, sondern im Staate, der die einzig wahre Form alles religiössittlichen Lebens und, da das Christenthum nur die höchste Entwickelung von diesem ist, auch des christlichen ist, namentlich der Lehre, des Kultus und der Disziplin. (S. 17. 30 — 45. 55. 61. und a. a. O.). Die Kirche ist nur eine provisorische Stiftung zum Zusammenhalten der religiös Belebten, bis der Staat zum Bewußtsein seiner religiösen Aufgabe erwacht, dann schlägt die Idee der christlichen Kirche in die des Staats um (S. 122). Die Kirche kann sich daher nur in solchem Kampfe mit dem Staate entwickeln, welcher ein wirkliches Eingreifen in die Rechte des Staats ist, ja sie kann ohne ein solches gar nicht existiren (S. 50). Dieser provisorische Nothbau, die Kirche, geht zurück in dem Maaße, als der christliche Staat hervortritt (S. 85), dieser Wendepunkt ist schon mit der Reformazion eingetreten (S. 86). Daher kann das Gefühl der vom Christenthum ergriffenen Gebildeten nie eine wirkliche, freudige Befriedigung in der Kirche finden, muß sich vielmehr dem christlichen Leben im Staate zuwenden (S. 86. 87). Der Zeitpunkt, wo die Kirche überflüssig sein würde, ist zwar jetzt noch nicht gekommen (S. 86), aber die Erwartung, daß die Kirche dahin fallen, und an ihre Stelle der Staat treten werde, giebt allein ein hoffnungsreiches Verständniß (87), und von diesem Standpunkte aus kann auch die Reformazion allein gerechtfertigt werden (88). — Dies wird hinreichen, um anschaulich zu

Der Cäsareopapismus begann bald nach der Anerkennung der christlichen Religion im römischen Reiche sich wirksam

---

machen, daß wohl von einem Schriftsteller dieser Gesinnung und Bildung nicht leicht eine tiefere Herabsetzung des Begriffs der Kirche unternommen worden ist, als hier, daß aber auch, wenn unsere obigen Sätze von der Kirche richtig sind, wenn überhaupt von der christlichen Wahrheit als der nur in der Kirche lebendigen geredet werden darf, ja wenn die Kirche nicht viel weniger göttlichen Ursprungs ist als der Staat, hier ein tiefer Irrthum aufgestellt ist, der, wie wenig der Verfasser auch dergleichen im Auge gehabt haben kann, wenn nicht den verderblichsten Cäsareopapismus, so doch eine politisch-hochmüthige Verachtung des kirchlichen Gemeinwesens zur Folge haben muß. Obgleich hier nicht der Ort sein kann, die neue zum Theil sehr geistvolle Fassung einer so tiefen Erniedrigung des Begriffs der Kirche, zugleich mit einer so unnatürlichen Erhebung des Begriffs des Staats, spezieller zu verfolgen: so gestatte ich mir doch folgende Bemerkungen, um auf die völlige Widerlegbarkeit des Gedankenganges des Verfassers hinzuweisen: 1. Der Verfasser faßt die Religion nur als Vollendung der Sittlichkeit in der Religiosität; aber die Religion ist sittliches Bewußtsein von der Thätigkeit Gottes in der Menschheit zur Einigung mit ihm selbst. Indem er nun die Religion nicht als solche faßt, entsteht ihm auch keine religiöse Gemeinschaft, deren eigenthümlicher Karakter gerade die Erhaltung und Fortbildung dieses Bewußtseins ist. 2. Der Verfasser behandelt den Begriff der Kirche als den der religiösen Gemeinschaft überhaupt, ohne den Begriff der christlichen Kirche nach der Schrift fest in's Auge zu fassen, welche als der Leib Christi, die Gemeinschaft der Gläubigen, das Haus Gottes, die Scheidung von historischer und idealer, äußerer und innerer, unsichtbarer und sichtbarer Kirche gar nicht zuläßt, so gewiß sie das in der Gemeinschaft des Geistes Christi einige Gesammtleben der Gläubigen ist. 3. Der Verfasser sagt viel Schönes über das Einswerden des natürlich Sittlichen im Staate und des religiös Christlichen in der Kirche, wenn beide in ihrer Vollendung stehen werden; er scheint aber zu übersehen, daß in dieser Vollendung

zu zeigen, indem das richtige Verhältniß der Kaiser zur Kirche schon vor der Zeit, in welcher sie eigentlich tyrannisch in kirchlichen Sachen verfuhren, mannichfaltig alterirt wurde. Das frühere germanische Mittelalter (wenn man von dem Verfalle der fränkischen Kirche bis auf Bonifacius absieht) wurde zwar durch Karl den Großen im Wesentlichen auf eine würdige Weise repräsentirt. Später entwickelten sich aber, durch Simonie und verwandte Eingriffe, so viel cäsareopapistische Keime, daß ihnen wohl nur durch die Ausbildung des Papstthums ein, obwohl durchaus nicht reines, Gegengewicht gegeben werden konnte. Die Reformazion enthielt keineswegs den Cäsareopapismus in ihrer Wurzel, allein sie trug nicht das in sich, was für die ersten Jahrhunderte, und unter bedenklicheren Umständen, ihn ganz zu besiegen fähig gewesen wäre, obwohl die reformirte Kirchenbildung ihm, ihrem Wesen nach, einen stärkeren Damm entgegensetzte, als die lutherische. Heinrich's des Achten tyrannisches Verfahren war so persönlich, und fällt so wenig der Reformazion zur Last (wie römisch-katholische Schriftsteller immer von neuem behaupten), daß vielmehr sogleich nach dem Tode

---

die Kirche so gewiß bleiben wird, als sie der dann ganz verklärte Leib Christi ist, und der Staat so gewiß wird untergegangen sein, als er seine Beziehung auf die irdisch-zeitlich gesonderte Nazionalität hat. Denn die von ihm angedeutete Idee eines Staats, der alle Staaten und Völker der Erde umfaßt, ist doch nicht mehr die Idee eines menschlichen Staats, kommt also seinem Grundgedanken nicht zu Gute. — In der That, die großartige Sicherheit, mit der beider protestantischen Kirchen Bekenntnisse von der ecclesia Dei sprechen, ohne schon in den verwirrenden Streit über visibilis und invisibilis verflochten zu sein, zeugt nicht allein gegen die Ansichten des Verfassers, sondern das Bewußtsein der erleuchtetsten wie der schlichtesten Glieder gerade der wirklichen Kirche im wirklichen Verkehre des kirchlichen Lebens bis auf den heutigen Tag spricht mächtig dagegen.

dieſes Fürſten die wahre engliſche Reformazion unter einer bewundernswürdigen Zuſammenſtimmung des Königs und der Biſchöfe begann. Durch Eliſabet und die Stuarts treten ſpäter hier Anmaaßungen hervor, welche jedoch weniger einen cäſareopapiſtiſchen als einen biſchöflich-hierarchiſchen Karakter an ſich trugen, wie ſie denn durch die eigenthümliche Aufgabe England's, mittelalterliche Formen mit dem proteſtantiſchen Bekenntniſſe in Uebereinſtimmung zu bringen, hervorgerufen, ſeit der Toleraziousakte von 1689 aber auf eine im Ganzen befriedigende Weiſe ausgeglichen wurden. Eine gewiſſe Neigung der deutſchen proteſtantiſchen Fürſten zum Cäſareopapismus war bis zum Ende des 17ten Jahrhunderts ſo mit Orthodoxie und Orthodoxismus vermiſcht, und durch die Achtung vor theologiſcher Bildung und Beurtheilung gedämpft, daß der Irrthum nicht ſelbſtſtändig hervortreten konnte. Mit dem Verfalle der Rechtgläubigkeit, mit der Zurückziehung des tieferen religiöſen Lebens in die Spenerisch-Halliſchen Privatvereine, und mit dem Aufkommen einer falſchen Populariſirung der Theologie entwickelte ſich dann ſeit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, unter dem Scheine der Humanität, eine höchſt verwerfliche Politiſirung des Kirchenweſens, welche zwar nie durchgängig war, und nirgend bis zur Zerſtörung der Rechte der proteſtantiſchen Kirche ging, aber doch erſt in neuerer Zeit und allmälig einer edleren und chriſtlicheren Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen Kirche und Staat zu weichen anfängt. Wobei es denn nun darauf ankommen wird, bis zu welchem Grade die vorhin erwähnte ſpekulative Ueberſpannung des Begriffs vom Staate die reine Entfaltung jenes, im höchſten Maaße bedeutenden, für die ganze religiöſe Bildung der Zeit faſt entſcheidenden Verhältniſſes geſtatten wird.

§. 2.

Der Cäsareopapismus erdrückt das presbyterialische Element in der Kirche und hemmt die Entwikkelung der Kirchenverfassung.

Die Entwickelung der Kirche zu einer Verfassung oder zu einer das Ganze umfassenden Ordnung des Verhältnisses der Einzelnen zum Ganzen, der Leitenden zu den Geleiteten und jener untereinander, kann deshalb nicht, wie Einige behauptet haben, schon an sich etwas Unmögliches oder Verkehrtes sein, weil auch das geistige Ganze, insofern es leibliche Organe sich aneignet, eine Form seiner inneren Thätigkeiten darstellen muß, die durch die fortschreitende Lebendigkeit des dasselbe belebenden Geistes nicht zerstört, sondern nur vervollkommnet werden kann. Ist die Kirchenverfassung etwas mit dem Wesen der Kirche Zusammenhängendes und Wirkliches: so kann sie auch nicht mit der §. 1. anerkannten Beziehung der Kirche zum Staate schon gegeben sein, sondern eben weil sie eine Verfassung der Kirche ist, muß sie inneren kirchlichen Gesetzen folgen, und es kommt nur darauf an, daß in ihrer, auf sehr verschiedene Weise möglichen, Entwickelung jenes richtige Verhältniß der Kirche zum Staate aufrecht erhalten werde. Lehrt nun die Auffassung des Wesens der Kirche sowohl als der Blick auf ihre Geschichte, daß die Entwickelung der Kirchenverfassung sich in zwei Hauptmomenten darstellt, in dem größerer Einheitspunkte in den Bischöfen und in dem synodalischer Berathungen der lebendigeren Organe des Geistes, der die Kirche regiert: so geht schon daraus hervor, daß überall da Cäsareopapismus sei, wo der Einfluß des Staats auf die Kirche eines dieser beiden Momente an einer lebendigen Durchdringung mit dem anderen hindert. Da der Cäsareopapismus die kirchliche Entwickelung in ihrer Eigenthümlichkeit überhaupt nicht will, sondern sie negirt und in die

Staatsentwickelnng aufzulösen strebt: so ist er eigentlich beiden Elementen gleich feind, weder reinkirchliche Einheitspunkte noch synodalische Lebensäußerung will er, sondern eine Entkräftung beider durch das übel gefaßte Staatsinteresse *). Im deutschen Protestantismus, welcher auf größere Einheitspunkte von Anfang an weniger gerichtet war (obwohl das Amt der Pastoren, besonders der Hauptpastoren in größeren Städten, und dann auch das der Superintendenten, von ihm unter diesem Gesichtspunkte gefaßt wurde), mußte sich der Cäsareopapismus vorzüglich gegen die Entwickelung des presbyterialischen Elements richten, obwohl das Zurückbleiben desselben in den früheren Zeiten auch andere theils unschuldigere, theils mehr hierarchistische Gründe eben in der Auffassung des Pastorats hatte.

Der Begriff des Presbyterats entwickelt sich in der Apostelgeschichte vor unseren Augen. Es ist der sich an die reinere synagogische Form anschließende solcher Männer, die, als eine brüderlich und im Geiste Christi verbundene Gesammtheit, das Gesammtleben einer Gemeine, als anerkannte Organe des sie belebenden Geistes, leiten. Durch das Amt der Diakonen haben die Presbyter ein Vermittelungsglied mit der Vielheit der Gemeinglieder und ihrer individuellen Bedürfnisse. Deshalb das Synodalwesen der alten Kirche auch nichts Anderes als eine natürliche gegenseitige Anziehung des Presbyterialelements der verschiedenen Gemeinen war, eine äußerliche Erscheinung des die ganze Kirche durchdringenden Vertrauens, der Zusammentritt ihrer Bischöfe

*) In dieser Beziehung schon zeigt sich das großbritannische Staatsprinzip als nicht wesentlich cäsareopapistisch, da es die Bischöfe in England und die Synoden in Schottland stehen läßt. Die Kämpfe in England beruhen auf einem tieferen hierarchisch-aristokratischen und independentisch-demokratischen Gegensatze, in welchen freilich das Verhältniß der Kirche zum Staate hineinwirkt.

und Presbyter werde nicht anders als zur Leitung ihrer gemeinsamen Angelegenheiten von dem Herrn der Kirche gesegnet sein *). Dieser reine Gang der Entwickelung des kirchlichen Lebens wurde weniger dadurch gehemmt, daß die Bischöfe mit bedeutendem Vorrange an die Spitze der Presbyter traten, als dadurch, daß die Presbyter sammt den Diakonen schlechthin als Kleriker angesehen wurden, während gerade hierin eine wesentliche Seite des Instituts lag, daß der Unterschied von Klerikern und Laien in Presbytern und Diakonen vermittelt war. Der Begriff der Presbyter, die den Bischof umgaben (mochte dieser ein fürstlicher Prälat oder ein Pfarrer sein, dies war in dieser Beziehung einerlei), ist immer geblieben, nur wurde er im Mittelalter immer strenger hierarchisch in der Form theils der untergeordneten Grade des Klerikats, theils der Kapitel ausgebildet, und in einem großen Theile der protestantischen Kirchen wurde er bis zum Begriffe eines für bloße Aeußerlichkeiten sorgenden Kirchenvorstehers herabgedrückt. Hier ist der Punkt, wo sich die Einwirkung des Cäsareopapismus verstehen läßt. Fürchtend den aus den Gemeinen hervorgehenden kirchlichen Repräsentazionsgeist, welcher sich von selbst zum Synodalwesen entwickelt, hindert er die Organisirung der Gemeinen durch das Presbyterat, und unterwirft die Kirche nach unten, d. h. die einzelnen Gemeinen, ausschließlich dem Ansehn des Pastorats, während er dieses durch obrigkeitliche Einwirkungen von dem, was ihm zu viel Macht zu sein scheint, zurückzuhalten sucht. Jemehr nun das Pastorat nach obenhin nur durch solche Vorgesetzte, die durchaus vom Staate abhängig sind, mit dem Ganzen der kirchlichen Bewegung in Berührung steht: destomehr nähert sich der Zustand den Wünschen des Cäsareopapismus, näm-

*) Ueber die wahrscheinliche Theilnahme der Presbyter und Diakonen an den Synoden im 2ten und 3ten Jahrh. vgl. Planck Christlichkirchliche Gesellschaftsverfassung Th. 1. S. 95.

lich daß von der Kirche nicht anders die Rede sei als von einer Staatsanstalt zur Befriedigung des Religionsbedürfnisses der Unterthanen.

Eine natürliche Folge dieses Verfahrens, wodurch zunächst die kirchliche Lebendigkeit der einzelnen Gemeinen, ihr Interesse am Leben der Gemeine, die Entwickelung der Geistesgaben und Liebeskräfte zum Besten des Ganzen gehemmt wird, ist die Behandlung der Pfarrer als bloßer Staatsdiener. Da der Cäsareopapismus die eigentlich kirchliche und seelsorgerische Bedeutung des Pfarramts verkennt und geringschätzt: so findet er es sehr in der Ordnung, daß die, welche nach seiner Ansicht sonst wenig nützen würden, mit einer Menge ihrem Amte heterogener, zum Theil blos polizeilicher Geschäfte beauftragt werden, durch deren Abwartung das ächte theologische Leben der Pfarrer, und die, Muße und Entlastung des Geistes erfordernde, Wechselwirkung der Theologie und des Amtslebens bedeutend erschwert wird.

In Ansehung der Behandlung der einzelnen Bürger und ihrer religiösen Anlage schwankt der Cäsareopapismus zwischen einem Zuviel und Zuwenig von Forderungen und Zugeständnissen. Denn indem er auf der einen Seite die Religiosität seiner Bürger fördern will (und das ist gerade die gute Seite, durch welche er sich noch an der Idee des christlichen Staats festhält), versieht er es darin, daß er auf seine, d. i. mehr oder minder gesetzliche, durch Belohnungen und Strafen einwirkende, Weise dasjenige hervorrufen will, was nur Werk des heiligen Geistes durch das Wort Gottes sein kann. Dahin gehört der Besuch des Gottesdienstes (es sei denn bei politischen Veranlassungen), der Genuß des Abendmahls zum Zwecke der Erlangung politischer Rechte und Aemter. Auf der anderen Seite fürchtet er den freien Trieb der Gestaltung eigenthümlicher Gemeinschaften zur Erbauung, zur Ausbildung einer besonderen symbolischen oder Gefühlsrichtung oder zur Verfolgung praktisch-christlicher Thätigkeiten, und auf diese Weise geräth

er oftmals dahin, das christlich höchst Unschuldige zu verbieten und die kirchliche Besonderung um eines Krankhaften willen so gewaltsam zu hemmen, daß nun erst das Krankhafte sich recht erzeugt, während es, dem freien Herausstellen seiner selbst überlassen, sich bald würde erschöpft haben und wäre geheilt worden.

Es würde durchaus irrig sein, wenn man die bisher beschriebenen Verirrungen und Unterdrückungen des kirchlichen Lebens als in dem Wesen der sogenannten Konsistorialverfassung gegründet ansehen wollte. Derjenige wenigstens ist noch fern von dieser Behauptung, welcher sagt, daß der Cäsareopapismus häufig an der Konsistorialverfassung Anlaß genommen habe, diese selbst verderbend, hervorzutreten. Die Konsistorialverfassung beruht auf dem Vertrauen der Kirche, daß gemischte Behörden, bestehend aus christlichen Theologen und christlichen Juristen, die Angelegenheiten einer Landeskirche zu leiten am besten im Stande seien, und daß die Einsetzung dieser Behörden von dem Fürsten ausgehen müsse. In dem Maaße nun als die Begriffe christlicher Fürsten und Behörden, christlicher Theologen und Juristen, festgehalten und realisirt werden, ist dagegen nichts einzuwenden, und wird der Cäsareopapismus auch unter dieser Form umgangen und überwunden werden können. Freilich, insofern geurtheilt würde, dieses Recht gebühre dem Fürsten auch insofern er nicht Fürst eines christlichen Staates, noch selbst Mitglied der Kirche sei, und zu dieser Form gehöre die bleibende Ausschließung des synodalischen und presbyterialischen Elements, insofern würde diese Auffassung der Konsistorialverfassung schon selbst Cäsareopapismus sein, und in Ansehung ihrer würden diejenigen Klagen gerecht sein, die schon Spener über die Zurücksetzung des dritten Standes, wie er es nennt, in kirchlichen Dingen, so bedeutungsvoll geäußert hat *). Uebrigens geht aus der

*) Vgl. Briefe über die Union. Vierter Brief. Spener Theolog.

Natur der Sache und aus der Geschichte (z. B. dem Beispiele von Schottland und Holland und einigen kleineren Ländern in Deutschland) zur Genüge hervor, daß das Verhältniß der Kirche zum Staate, auch einem monarchischen, sich auch in der vorherrschend presbyterialischen Form segenreich entwickeln könne; ja daß diese Form Früchte des christlichsittlichen Lebens entwickelt habe, um derentwillen jeder christliche Staat diejenigen Länder beneiden muß, denen sie zu Gute gekommen sind. Und dies ist um so beachtenswerther, weil auch die günstigste Entwickelung der Konsistorialverfassung als solcher immer nur die richtige Behandlung des Verhältnisses von Kirche und Staat darstellt, also immer noch die eigentliche Form des reinkirchlichen Lebens schuldig bleibt. Und die Keime von dieser liegen schriftmäßig und einfach da in dem Presbyterat.

§. 3.

Der Cäsareopapismus lähmt und verwirrt die gesunde Bewegung der Kirche im Lehrbegriffe, im Kultus und in der Disziplin.

Würde die Kirche zu jeder Zeit von dem Geiste der wahren Rechtgläubigkeit in Bezug auf alle Hauptlehren des christlichen Glaubens getragen: so würde der Cäsareopapismus, obwohl selbst ein kirchlicher Irrthum, dennoch in die Entwickelung des Lehrbegriffs nicht störend eingreifen

---

Bedenken Th. 3. Art. 1. Dist. 3. Sect. 20. ed. 1708. „Auch sehe ich nicht, wir mögen es bemänteln, wie wir wollen, daß wir den dritten Stand von allen denjenigen Officiis und Pflichten, so ihnen nach göttlicher Ordnung und Exempel der ersten Kirchen gebören, ausgeschlossen haben, daraus mehr Ungemach entstehet, als mit wenigem sich ausführen läßet.“ Vgl. Nitzsch Theologisches Votum über die neue Hofkirchen Agende. Bonn, 1824. S. 48. 49.

können. Allein da andere Irrthümer und Schwankungen zwischen Wahrem und Falschem sich mit ihm berühren, da der Indifferentismus von der einen und der Literalismus, besonders der Orthodoxismus, von der anderen Seite eine natürliche Verwandschaft mit dem Cäsareopapismus hat: so hat dieser auch eine Neigung, dem einen oder dem anderen, theils durch ausdrückliche Verbote, theils durch den Mangel an ernstem Eingreifen, Vorschub zu thun. Denn sobald bei Entstehung kirchlicher Lehrstreitigkeiten der Staat nicht die Partei ergreift, daß er beide Parteien an dem auf verfassungsmäßigem Wege langsamer oder schneller, vollkommener oder unvollkommener, sich Bahn machenden kirchlich-rechtgläubigen Bewußtsein als Parteien untergehen läßt; sobald er aus cäsareopapistischem Streben selbst in die unvollendete Entwickelung des kirchlichen Streits eingreifen will: so kann er nur in einen von beiden Fehlern verfallen, entweder er wirft sich mit seiner ganzen Autorität auf die Seite, welche den Buchstaben der Orthodoxie für sich hat, und auch in dem günstigeren Falle, daß diese Seite noch nicht in Orthodoxismus ausgeartet ist, bringt er nun diese Seite um die Reinheit ihres Sieges, und schadet ihrer Sache durch das Hinzutreten der weltlichen Macht und die dadurch hervorgelockten unreinen Motive *). Oder wenn die orthodoxe oder orthodoxistische Partei dem Cäsareopapismus, von seinem irrigen Standpunkte aus, einer Seite des Staatsinteresses entgegenzutreten scheint: dann läßt sich der Cäsareopapismus leicht dazu hinreißen, durch Verbote fernerer Verhandlungen, ja sogar des Vortrags gewisser Lehren, deren Nichtwesentlichkeit für den kirchlichen Lehrbegriff zu behaupten von seiner Seite immer nur ein Machtspruch sein kann, den reinen kirchlichen Gang der Ausbildung des Lehrbegriffs zu hemmen und so mittelbar die Gesinnung derjenigen zu stärken,

*) Eine solche Verbindung der Politik und der praktischen Polemik war z. B. in den Dordrechtischen Verhandlungen.

die alle Verwendung von Geisteskraft auf die Darstellung des Dogmas für thöricht halten *).

Die Formen des Kultus als der Ausdruck des Heiligsten und Lebendigsten in dem Gemeinleben der Kirche machen es jeder kirchlichen Behörde zur Pflicht, mit eben so fester Hand willkührlichen Neuerungen der Individuen zu wehren, als die durch die Entwickelung des Ganzen rein, übereinstimmend und beharrlich ersehnten Fortbildungen in's Werk zu richten. Und dieser doppelten Pflicht kann auch das staatliche Kirchenregiment dadurch entsprechen, daß es vermittelst der verfassungsmäßigen Organe der größeren kirchlichen Abtheilungen sich mit dem Sinne, dem Bedürfnisse, den besonderen Verhältnissen der Gemeinen vertraut macht, und so aus dem Zusammenwirken der Behörden und der Gemeinen das Werk hervorgehen läßt. Cäsareopapistisch dagegen ist das Verfahren, welches, mit Umgehung dieser achtungswürdigen Stimmen, entweder Neuerungen gleichgültig und fahrlässig geschehen läßt, oder wohlthätige und heilsame Veränderungen hindert, oder endlich ein unvorbereitetes Neues gebietend einführt.

Was die Kirchendisziplin betrifft: so ist ihr Verschwinden aus dem größten Theile der protestantischen Kirche durchaus nicht allein cäsareopapistischen Gründen zuzuschreiben. Gewiß aber ist es, daß der Cäsareopapismus da, wo er herrscht, dieses Verschwinden, soweit es noch nicht vollendet ist, begünstigen, und das Wiederaufkommen der Kirchendisziplin hindern wird. Denn da der Begriff der Kirchendisziplin wesentlich auf einer tiefen Erkennung des Un-

*) Oft freilich wird die Gränzlinie zwischen rechtmäßiger Unterdrückung extravaganten aufregenden Streits und unreinem Eingriffe in den Gang der Kontrovers nicht leicht zu ziehen sein. Aber die Geschichte giebt Beispiele genug, wo sie erkennbar war, und dennoch nicht erkannt wurde.

terschiedes von Kirche und Staat beruht, da nur eine zarte Auffassung dessen, was das religiössittliche Ehrgefühl der Kirche verlangt, den Schein von Härte, der im Begriffe der Kirchendisziplin liegt, vernichten kann: so ist eine cäsareopapistische Ansicht, die von allem diesem nichts will, gänzlich unfähig, in der Kirchendisziplin, deren innerstes Wesen Liebe zur Kirche und Verlangen nach ihrer Reinheit ist, etwas Anderes als Herrschsucht und geistlichen Stolz zu sehen. Da der Cäsareopapismus die Glieder der Kirche nur als die Bürger des Staats, insofern sie religiös sein sollen, ansieht: so urtheilt er auch, diejenige bürgerliche Ehrbarkeit und sichtbare Religiosität, die ihm als Staat genügt, müsse nothwendig auch der Kirche genügen. Davon hat er keine Vorstellung, daß jemand, den er allerdings zu ehren Ursache und Recht hat, doch von Seiten der Kirche, z. B. wegen ausgesprochener Verachtung des Evangeliums Jesu Christi, von dem vollen Genusse ihrer Güter müsse abgehalten werden, und kaum davon einigermaaßen, daß die Kirche jemanden, den der Staat zu strafen Recht und Pflicht hat, dennoch, wegen ihrer Ueberzeugung von der Aufrichtigkeit seiner Buße, schon könne wieder als ihr vollberechtigtes Glied ansehen. Indem er nun scheut sich selbst die Aufgabe zu stellen, den unter Kirchendisziplin Gefallenen doch in voller bürgerlicher Ehre zu erhalten (eine schwierige, wiewohl nicht unausführbare Aufgabe): so traut er auch den Versicherungen der Kirche nicht, daß sie nicht schaden, nicht herrschen, nicht verderblich eingreifen, daß sie nur leben wolle als ein dem Herrn in wachsender Reinheit angehöriges Ganzes. Und doch ist es dieses in die Kirche gesetzte Vertrauen in aller Macht der Wahrheit und der Liebe, durch welches das Verhältniß von Staat und Kirche erst seiner Vollendung entgegen gehen würde.

Unter solchen Umständen ist es nur von der Anschauung lebendiger kirchlicher Ganzen, welche Kirchendisziplin ausüben, zu erwarten, daß die Macht der Vorurtheile gegen

dieſen Beruf der Kirche werde gebrochen werden. Und dieſe Anſchauung können in dem gegenwärtigen Zuſtande der Kirche vielleicht nur die größeren kirchlichen Gemeinſchaften in Nordamerika gewähren, die wenigſtens von dieſer Seite eine reine und wahrhaft freie Entwickelung des chriſtlichen Proteſtantismus vor Augen ſtellen.

Register.

I. Der Sachen.

Abfall, des Menschen von Gott 78 275.
Ablaß 341.
Abendmahl 152 u. f.
Anbequemung 187.
Antinomismus 274.
Apologetik, Verhältniß zur Polemik 3. 5. 18.
Arianismus 225.
Auferstehung Jesu 190—197.

Bischöfliches Amt 332.
Besserung 93. 94.
Buchstabe 112.

Chiliasmus 299.

Disputazion 62.
Doketismus 277.
Dreieinigkeit 88. 231.

Erbsünde 199. 201 u. f.
Erwählung 158 u. f.
Erzeugung, übernatürliche, Jesu 221.

Fegfeuer 342 u. f.
Fleisch, Behandlung im Mystizismus 301.
Form, der wahren Religion 67.
Freiheit 280.
Fundamentalartikel 41. 42.

Gebet 96 u. f.
Geheimnisse der Religion 84 u. f.
Geist, der heilige, 87. 254 u. f. der menschliche 251.
Geisterwelt 231 u. f. 245.
Geistesleben 263 u. f.
Genialität 87.
Genugthuung 144. 145.
Glaube 122 u. f. 176.
Glaubensregel 43.
Gott der Vater 254.
Gottheit Christi 213 u. f.

Häresie 41. 45.
Heiligkeit Gottes 79.
Heiligenanrufung 126 u. f.
Herz 251.
Herrnhuthianismus 311.
Hirtenamt 323 u. f.

Inspirazion 87. 137.
Irrthum 3. 35 u. f. kirchlicher 40.

Katholizität 324.
Kirche 38. 39. 51. 286. 349.
Kirchendisziplin 362.
Kirchenstrafen 337.
Klerus 323.
Konsistorialverfassung 359.
Kritik 138.
Kultus, Verhalten des Kirchenregiments in Bezug auf ihn 362.
Kunst 101.

Leben Christi 209. 278.
Lehre, kein Gesetz 139.
Lehrstreitigkeiten 360.
Logos, der, Gottes 82.
Lüge 37.

Mystik 288.
Mystische, das 148.

Natur 76. 80. 81 u. f.

Offenbarung 82.
Opfer, in der Messe 323 u. f.
Opferanstalt, alttestamentliche 238.

Papst 326.
Pelagianismus 199 u. f.
Persönlichkeit, die des h. G. 268.
Petrus 326 u. f.
Phantasie 305. 309.
Positive, das, in der Religion 80.
Presbyterat 356.
Privatzusammenkünfte, religiöse, 313 u. f.

Rechtfertigung 120. 147.
Religion, christliche, Verhältniß der Vernunft zu ihr 170 u. f.
Religionsgespräch 60 u. f.
Religionsphilosophie 11.

Satan 37.
Schöne, das 106 u. f.
Schrift, die heilige 9 u. f. 247. 293.
Seelsorge, ihr Verhältniß zur Polemik 14 u. f.
Sekte 45.
Semipelagianismus 118.
Sittlichkeit, angebliche Gefahr für dieselbe aus der Versöhnungslehre 240 u. f.
Sohn Gottes 44. 253.
Socinianismus 199.
Spaltung 49.
Streitschrift 63.
Strenge, des Geisteslebens 273.
Sündlosigkeit Jesu 225.
Supernaturalismus 178 u. f.
Symbolik, ihr Verhältniß zur Polemik 8 u. f.
Symbolische Bücher 136. 140.

Taufe 154.
Taufformel 43.
Tugend 208. 209. 242.
Tradizion 324.
Transsubstanziazion 153.

Unvermögen, des Menschen zum Guten 155.

Vernunft, ihr Verhältniß zur christl. Religion 170. 187.
Versöhnung 226 u. f.

Werke, religiöse 117 u. f.
Wort, religiöse Bedeutung desselben 85. Christi und Gottes 180 u. f. das profetische 266. 270.

Zorn Gottes 142. 144.

II. Der angeführten Schriftsteller.

Ammon, von 193. 194.
Athanasius 45. 151.
Augustinus 51. 53.

Basilius 51.
Baumgarten 216.
Baur 120. 124. 342.
Bellarmin 120. 325. 327.
Bengel 199.
Bossuet 130. 335. 338. 342. 343.
Bretschneider 199. 200. 205. 206. 207. 210. 224. 309.
Buddeus 9. 17.
Butler 229.

Cherbury 75.
Chrysostomus 51. 53.
Cölln, von 309.
Cyprianus 3 9.

Delbrück 44.

Eunomius 226.
Epiphanius 329.
Eusebius 328. 329.

Fichte 175.

Gieseler 301.
Göbel 310.
Göthe 105.
Gruner 4. 7.

Hahn 169. 178.
Hoornbeek 50.
Hume 161.

Ignatius 41.
Irenäus 328.
Justinus 156.

Kant 175.

Lessing 174.
Löffler 239.
Lücke 219.
Luther 123. 143. 151. 322.

Marheineke 179. 258. 260. 347.
Meyer, von 331.
Miller 7. 76.
Möhler 121. 130. 131. 326. 339. 340.

Nitzsch 124. 146. 196. 223.

Ostorodt 213.

Pelagius 200.
Photius 46.
Pucci 75.

Reinhard 179.
Rosenkranz 7.
Rothe 351.
Rousseau 97.

Schiller 105.
Schleiermacher 4. 143. 179. 223. 270.
Schröckh 331.
Schubert 7. 69. 75. 287. 294. 313.
Socinus, Faustus 199.
Spener 359.
Spanheim 169.
Spinoza 68.
Stäudlin 8.

Tertullian 53.
Tholuck 7.
Toland 84.

Vatke 259. 261.
Verfasser, der 87. 154. 155. 181. 198. 279.

Walch 69. 146. 287.
Wegscheider 191. 197. 198. 200. 208. 218. 219. 220. 222. 228. 236. 237. 240. 241.
Wette, de 175. 176. 184. 187. 203. 213. 224. 227.
Wizenmann 196.

Zonaras 46. 51.*)

III. Der erläuterten Schriftstellen.

Gen. 8, 21 — 206.
1 Kön. 19, 18 — 52.
Ps. 40, 13 — 146.
Ps. 51, 7 — 206.
Jes. 53, 5 — 146.
Matth. 13, 38, 39 — 40.
Matth. 16, 18, 19 — 327.
Joh. 3, 3 — 206
Joh. 10, 33 — 217.
Joh. 21, 15—17 — 327.
Act. 20, 28 — 151.
Röm 7, 7—11 — 207.
Eph. 2, 32 — 85.
Phil. 2, 6 — 219.
Hebr. 4, 2 — 122.
Jacob. 2, 21—25 — 124.
1 Joh. 5, 20 — 219.

*) Durch zufällige Umstände konnte ich die Schrift: Briefe über den Razionalismus, während der Ausarbeitung von Abschn. 3. Kap. 1. nicht erhalten. Obwohl ich nun glaube, ihr Wesentliches schon dort beantwortet zu haben: so denke ich doch an einem anderen Orte auf sie zurückzukommen.

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.